

قضايا السياسة والمجتمع

"دراسة فلسفية إجتماعية"



الأستاذ الدكتور
صابر عبده أبازيد







قضايا السياسة والمجتمع

"دراسة فلسفية إجتماعية"

الأستاذ الدكتور

صابر عبده أبازيد

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

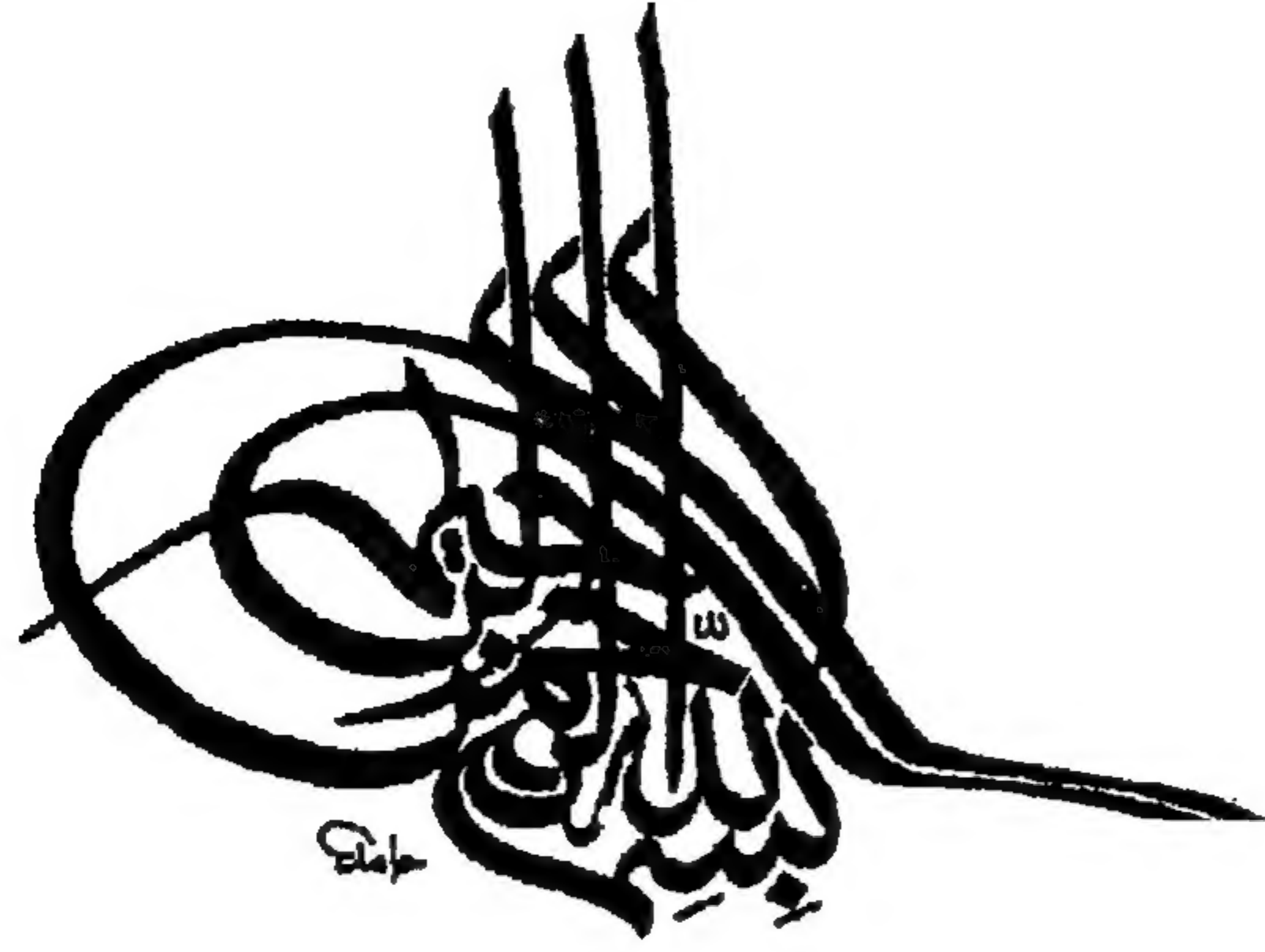
الطبعة الأولى

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية



يقول الله تعالى: "وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لحكم من إلا غيرى
فأوقدلى يا هامان على الطين فأجعللى صرحاً لعلى أطلع إلى إلا موسى
وإنى لأظنه من الكاذبين واستكبر هو وجنوده فى الأرض بغير الحق
وظنوا أنهم إلنا لا يرجعون..."

{ صدق الله العظيم }

(سورة القصص - آيات ٣٧-٣٩)

من أقوال فلاسفة السياسة وفقهاء القانون

١- " ما من مستبد سياسى إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقاماً ذا علاقة بالله ..."

(عبد الرحمن الكواكبي - طبائع الاستبداد)

٢- إذا ذاق المرء قطعة من لحم الإنسان تحول إلى ذئب ! ومن يقتل الناس ظلماً وعدواناً ويذوق بلسان وفم دنسين دماء أهله ويشردهم ويقتلهم .. فمن المحتم أن ينتهى به الأمر إلى أن يصبح طاغية ويتحول إلى ذئب !!

(نظرية أفلاطون - الجمهورية)

٣- " إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء "

(أرسطو فى السياسة)

٤- ماذا تفعل لو كنت ملكاً ؟

- لا أفعل شيئاً .. !!

- ومن الذى يحكم ؟

- القوانين !!

(فرنسوا كيناي F.Quesnay)

* * * * *

الإهداء

...إلى كل شاب من شباب الثورة
... إلى كل مواطن من شعب مصر
... إلى كل حاكم ومسئول فى كل زمان ومكان
... إلى شهداء ٢٥ يناير ٢٠١١م
... إلى كل من رفع شعار الثورة
(عيش – حرية – عدالة إجتماعية)

... أهدي هذا الكتاب ؛؛؛؛

المؤلف

تقديم عام : (فى الموضوع والمنهج)

مما لا شك فيه أن أى دراسة للفكر الفلسفى السياسى والقانونى يجب أن يعود إلى الفكر الفلسفى السياسى الاغريقى نبع الفلسفة ، كما أن تاريخ النظريات والنظم السياسية فى المجتمع يجب أن يتراجع إلى الوراء وإلى الجذور إلى الماضى السحيق .. إلى تلك المجتمعات الواعية لشعوب حوض البحر الأبيض المتوسط . ولعل عظمة وجدارة الأفكار الاغريقية اليونانية فى مجال النظرية السياسية وسن القوانين وتشريعها كان راجعاً إلى تواجد الشعور والفكر الديمقراطى فى تلك البيئة الإغريقية الساحرة فى أثينا وعلى جبال الأولمب وأسبرطة .. إلخ.

ومن المعلوم أن الفلسفة اليونانية تنقسم عند دارسيها إلى عصرين كبيرين هما:-

- الفلسفة اليونانية فى العصر الهيلينى

- الفلسفة اليونانية فى العصر الهلينستى

العصر الأول : عصر الصفاء والخلو من الشوائب .

والعصر الثانى: عصر الإختلاط والإمتزاج والأساطير.

ولقد تميز الفكر الهليني الخالص بأنه كان عاكساً - بالعقل - للأوضاع السياسية التى عاشها المجتمع اليونانى بمكوناته وقيمه وأفكاره وقوانينه وتشريعاته ، وقد نجم عن ذلك قيام دولة المدينة City state التى تجد

فى ثنائياها خلاصة الفكر الهللىنى السىاسى من حىث النظرىة والتطبقى سواء فى دراسة المىنة أو فى أى دولة من منطلق أن الدولة برجالها والأمة بأحادها.

وعلى هذا كله أدلة قاطعة تثبت هذه النظرىة ، فقد أنشأ الإسكندر الأكبر (المقدونى) الدولة اليونانىة ، وشارلمان بابىن الدولة الفرنسىة وبطرس الكبرى الدولة الروسىة وغاربىالدى ورفاقه الدولة الاىطالىة .. إلخ. وصولاً إلى العصر الحالى الذى يهيمى علىه الولايات المتحدة الأمريكىة التى ترغب فى إقامة إمبراطورىة أمريكىة عالية على غرار ما فعلت إنجلترا (الامبراطورىة التى لاتغىب عنها الشمس) وقد غابت وزالت بفضل تطبقى نظرىات فلاسفة التاريخ والحضارة ، وعلى إعتبار أن الحضارات تتعاقب وتتهار وتموت كما الإنسان ، وقد تتبأ البعض فى اليابان بموت الحضارات بل بموت الإنسان على الأرض ، ولكن وكما يقال الأيام دول يوم لك ويوم عليك.

وإذا ما تركنا فترة الحضارات القدىمة وتجاوزناها وتوقفنا عند الحضارة اليونانىة لبقىت لدينا بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة فى ميدان الفكر الإنسانى المجرى بصفة عامة وميدان فلسفة السىاسة وفلسفة القانون بصفة خاصة ، وإذا ما أقتربنا عن كثر من تلك الحضارات التى بهرت عقولنا بالأفكار الفلسفىة والخطرات القلىبية والنظرىات السىاسىة والقوانين المنظمة للمجتمعى فى ظل هذه الحضارة وتلك الأىدىولوجىة التى تتمثل فى النقاط الآتىة :-

١- الأفكار الفلسفية وأعلى ما تمثله الفلسفة من حب للحكمة والمحاولة للحياة وحب الحياة والتعايش مع الأفكار والتوصل إليها ومعرفتها.

٢- الأفكار الدينية وهى التى تحاول الوصول إلى ماهية الروح والأساس اللاهوتى للوجود والعالم والمبدأ الأول.

٣- الأفكار الكوزمولوجية فى محاولة للكشف عن جوانب الطبيعة وقوانين الطبيعة وعلل الأشياء وأثرها فى المجتمع الإنسانى .

٤- الأفكار الأبستمولوجية لاستكشاف كنه المعرفة ونظرية المعرفة وطبيعتها ومسالكها وحدودها وعلاقة ذلك كله بفلسفة السياسة وفلسفة القانون وسوسيولوجية المعرفة والعلم .

٥- الأفكار والنظريات الدينية والتعاقدية من خلال نظريات العقد الإجتماعى ونشأة الدولة (توماس هوبز - جون لوك - جان جاك روسو).

ومن هذا المنطلق سوف نتحدث عن أصول وجذور فلسفة السياسة وفلسفة القانون وأصول التشريع ونربط بينهما موضحين أنواع الحكومات وطبيعة الحاكم من العصر السوفسطائى إلى سقراط وجدلية العلاقة بينهما ثم الفلسفة السياسية عند أفلاطون من خلال جمهوريته ثم الفلسفة السياسية عند أرسطو من نشأة الدولة أو المدينة إلى أنواع الحكومات والطبقات وفكرة الديمقراطية وفكرة الشعب والثورات والقوانين والدستور ومطابقة التربية والأخلاق لمبدأ الدستور ودراسة القوانين وعلاقة القانون بالسياسة وعلاقة الأخلاق بالسياسة وعلاقة القانون بالأخلاق ، وكيف أن القانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة على اعتبار أن الدولة مجموعة أفراد يحكمها قانون

وكيف صار أفلاطون وأرسطو في نظريتهما في السياسة والقانون وأثر ذلك في فلسفة السياسة في العصور التالية كالعصر المسيحي والإسلامي والحديث والمعاصر . وكذا علاقة السياسة بالعلوم الإجتماعية الأخرى ومعالجة المنظور السوسيولوجي للنظم السياسية ومفهوم الدولة وأشكال الحكومات والديمقراطية وأسسها وأهدافها ووسائلها .

وطبقاً للمنهج التحليلي المقارن يتكون الكتاب من ستة فصول بدأناها بأصول وجذور فلسفة السياسة والقانون من خلال قضايا السياسة في المجتمع اليوناني وألحقنا به نبذة مختصرة عن الفكر السياسي في العصور الوسطى في أوروبا وأخذنا كل من القديس أوغسطين كممثل للنزعة الدينية ، والشاعر الأديب دانتي كممثل للنزعة العلمانية وكان هذا هو موضوع الفصل الأول.

أما الفصل الثاني فجاء معبراً عن الفكر السياسي في المجتمع الإسلامي من خلال دراسة الفلسفة السياسية لدى جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا كنماذج ممثلة ، ثم أفرنا لقضايا السياسة لدى فلسفة الفارابي المعلم الثاني وكان ذلك موضوع الفصل الثالث ، أما الفصل الرابع فكان عن الفلسفة السياسية في المجتمع الحديث فقد إتخذنا الفيلسوف كارل ماركس نموذجاً بصفته معبراً عن نظريات مرتبطة بالمجتمع مثل الاشتراكية والمادية التاريخية ونظرية الصراع ونظرية الدولة وأثرها في المجتمع الدولي والتطور الإجتماعي وغير ذلك.

وجاء الفصل الخامس عن فلسفة القانون والمجتمع تناولنا فيه قضايا عديدة تمس المجتمع بداية من تعريف القانون وماهيته، والحياة الإجتماعية

ووظيفة القانون ومناهج البحث في فلسفة القانون ، وقد عبر هذا الفصل عن مدى إرتباط السياسة بالقانون وفلسفة القانون ، وجوانب فلسفة القانون ومراحل النشاط الإجتماعى والقانونى وعلاقة القانون بالعلوم الإجتماعية الأخرى ، وجاء الفصل السادس والأخير عن حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق ، وتحدثنا فيه عن نشأة حقوق الإنسان سواء فى الإسلام أو فى الغرب مع سرد مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٤٨م.

وزيلنا متن الكتاب بعدد من الملاحق الضرورية والتي تمس موضوع الساعة ، فكان الملحق الأول عن وصف حالة المجتمع المصرى وسلوكه خلال ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١م ، وختمنا الكتاب بالملحق الثانى وكان بعنوان: مفاهيم ومصطلحات فلسفية وسياسية وإجتماعية ، وقد فصلنا المفاهيم عن المصطلحات حتى تفيد الباحث والقارئ للوقوف على مفاتيح العلوم الإجتماعية والسياسية .

ونسأل الله تعالى التوفيق والسداد ؟؟؟

أ.د صابر أبازيد

الاسكندرية فى : ٢٠١٢/٩/١

الفصل الأول

الفلسفة السياسية عند اليونان

"أصول وجنود"

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

.. مقدمة تاريخية حول السياسة .

١- أنواع الحكومات .

٢- أصول الفلسفة السياسية عند اليونان .

٣- الفيلسوف سقراط والفكر السياسى .

٤- الفلسفة السياسية عند أفلاطون (جمهورية أفلاطون) .

٥- الفكر السياسى لدى أرسطو (الدولة إجتماع سياسى) .

١- أنواع الحكومات :

من المعلوم أنه لم يكن هناك نوع واحد من أنواع الحكومات تتميز بإفراد وإستتار بالسلطة في دولة المدينة الأغريقية ، ولكن يمكن لنا أن نقرر بأن الحكومات التي حكمت سياسة المدينة ودولة المدينة وقوانين المدينة كانت ذات نمط إرستقراطي أو ذات طابع أوليجاركى مع الميل أكثر إلى النمط الأرستقراطي ، وهذا يعنى أن السلطة الأبوية إنتهت لى تقوم سلطة أخرى تركزت فى أيدى الأفراد الذين يمثلون صفوة المجتمع وتمايزت هذه القلة بمميزات دينية أو إجتماعية أو فكرية ألقت فيما بينها جهازاً منظماً لسن القوانين وتسييس المجتمع ؛ وهذا النمط الأرستقراطي هو النمط الشائع والمميز للعالم الهليني خلال القرن السابع قبل الميلاد.

وسرعان ما ظهر فى القرن السادس (ق.م) نوع آخر من أنواع الحكومات تمثل فى حكومة الطُّغاة فظهرت حكومات الطغيان وظهرت هذه الحكومات التى تتصف بالطغيان أو ما يسمى حكومة الطاغية^(١) تحت تأثير عالمين:

الأول: هو النمط الملحوظ والمتزايد لدولة المدينة وإتساع تجارتها ونضج أفكارها.

الثانى: أن أوجه القصور والضعف التى ظهرت فى الحكومات الأرستقراطية ذاتها أعطت الفرصة لفرد قادر وقوى للاستيلاء على السلطة والبطش بالآخرين.

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى - سلسلة عالم المعرفة - العدد رقم ١٨٣ - الكويت - مارس ١٩٩٤ - ص ١٢٧.

والواقع أن معظم دولة المدينة الأغريقية كانت مقادة بواسطة الطُغاة فى القرن السادس ق.م ، وذلك عدا دولة المدينة الاسبرطية وبهذا أصبحت الموناركية التى تتركز فيها السلطة فى يد فرد واحد هى الطابع الغالب على أنواع الحكومات فى هذا القرن^(١).

ولقد وجهت حكومة الطاغية قسوتها وعنفها إلى الأرستقراطية ولكن ما لبث أن شعر الجميع بقسوة وعنف تلك الحكومة فتضافر الأرستقراطيون مع عامة الشعب (طبقة البروليتاريا) فى سبيل القضاء على تلك الحكومة وبالفعل بدأ حكم الطُغاة فى الزوال فى كثير من دول المدينة الإغريقية ، وأصبح الجو مهيئاً لظهور الديمقراطية فتتفس الناس الصعداء وأمس الجميع ينعمون بالحرية والقانون العادل.

إلا أنه سرعان ما ظهر الشقاق والنزاع بين الإتجاه الديمقراطى والعناصر الأوليجاركية (متمثلاً فى محاولة القلة الغنية الاستئثار بالسلطة وتحقيق الأهداف ، ولكن حينما بدأت الحروب الفارسية وجد الهلينيون اليونان أنفسهم أمام عدد وافر القوة كثير الأفراد فكان عليهم ترك خلافاتهم جانباً والاتحاد وجمع الكلمة والقوة فى سبيل القضاء على الخطر الخارجى وتطبيق سياسة (أنا وأخى على ابن عمى وأنا وابن عمى على الغريب).

وحينما زال الخطر الفارسى بدأ صراع مرير بين الاتجاهات الديمقراطية والاتجاهات الأرستقراطية ، وفى وسط هذا الصراع ظهرت

(١) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية -

سنة ١٩٨٠م - ص ٢١

الفلسفات السياسية الكبيرة لدى اليونان متمثلة في فلسفة أفلاطون السياسية وفلسفة أرسطو السياسية ، ومن قبلها نجد إرهابات لفلسفة السياسة وسن القوانين لدى المدرسة السفسطائية وثورتهم في دولة المدينة ، والفيلسوف في نظرهم الذي تصدى لهم بكل حزم وشجاعة واضعاً لنا دستوراً للكلمة والقانون ولقد تصدى لهم الفيلسوف سقراط.

٢ - أصول الفلسفة السياسية عند اليونان:

لابد لنا ونحن نتلمس أصول وجذور الفكر الفلسفي السياسي والقانوني عند اليونان أن نغض النظر عما سبق المرحلة الثالثة من تفكير أسطوري ميثولوجي وغيبى وآخر طبيعي ، كما لابد وأن نتخطى المرحلة الأخيرة (المشائية) لعدم إسهاماتها في التراث الإنساني (سياسياً وفكرياً) بوجه عام ولأنها تمثل مرحلة جمود فكري وإقتصارها على الشرح والتعقيب والتفسير لفلسفات سابقة عليها ، وسنركز على أصحاب المدارس الكبرى في الفلسفة السياسية ، ولكن بعد عرض لأهم آراء السوفسطائيين في هذا المجال.

أ - القوانين والسياسة عند السوفسطائية:

لقد وجه السوفسطائيون النظر والاهتمام إلى الإنسان وإلى المعرفة والوجود (كقيم فلسفية) بعد أن كان النظر متجهاً إلى الأساطير والميثولوجيا في المرحلة الأولى ومتجهاً إلى الطبيعة في المرحلة الثانية ، ولعل هذا الإتجاه لم يكن راجعاً إلى عامل فكري إيديولوجي فحسب بل كان راجع إلى عدة عوامل نذكر منها :

— العامل الدينى : كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الآلهية وبالتالي بالقوة الغيبية التى يلوح بها بعض الأنكباء لإخضاع الأغلبية لهم .

وهنا نجد السوفسطائيون يذهبون إلى أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الحيلة التى أصطنعها المشرعون والساسة (فقهاء القانون والسياسة) لكى يلجموا العامة ويخمدوا بذور الجرائم التى لاينالها القانون (ثغرات القانون) والتى تحض على التشريعات الوضعية ، ومن ثم لم يعد القانون له قدسية دينية ، وإنما أصبح مجرد صيغ إتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم لا لتحقيق العدالة والمساواة فى المجتمع.

ومن المعروف أن الإنسان — لدى السوفسطائيين مقياس الأشياء جميعاً ما يوجد منها وما لا يوجد وليست الآلهة ، وكان السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم الدين وإعتباره سبباً أن يعلموا الناس أن ليست ثمة قانون إلهى ولا دولة إلهية وأن يدعوهم إلى التحرر من سلطان الدين وجبروته وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين وبدون خوف من رجاله (مقولة فصل الدين عن الدولة)

العامل الاجتماعى :

كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك والعلاقات عن طريق الحروب تارة والتجارة والتبادل تارة أخرى أن أطلع الناس على عادات وتقاليد مخالفة بعضها أكثر نضجاً وتقدماً من تلك الموجودة فى المجتمع الأثينى واليونانى. ومن ثم نادى السوفسطائيون بنسبية العادات والتقاليد

والقوانين والاعراف ، وبالتالي السياسة ككل فما يصلح لمجتمع ما منها قد لا يصلح للآخر ، ونتج عن هذا أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدى كما أصبحت الدولة تعاقدية وليست من صنع الآلهة كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية^(١).

العامل السياسى :

كانت الديمقراطية الأثينية قد بلغت أوجهاً فى ذلك العصر وكان على رجل السياسة أن يتسم ويتصف بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها . ولما كان السوفسطائيون بارعون فى الخطابة ويمتلكون ناصيتى اللغة ومفرداتها شعروا بأنهم يملكون القوة على تدريس فن الجدل وذلك نظير أجور تتفاوت بقدر غنى الطلاب وفقيرهم وحسب طبقاتهم (أرسنقراطية أو عامة) فتولوا مهمة تدريب الشباب لاعدادهم للعمل السياسى.

ومن هنا يمكن لنا أن نقرر أن السوفسطائيين هم أول من وجهوا النظر إلى الفكر السياسى ، بل لقد كان غايتهم من هدم قدسية الدين ومناداتهم بنسبية القوانين والعرف والعادات والتقاليد وتعليمهم الشباب أصول الجدل ومنازلة الخصوم والقدرة على إثبات صحة القول ونقيضه فى نفس الوقت.

وعلاوة على ذلك فقد ناقش السوفسطائيون لأول مرة فى تاريخ الفكر مسائل سياسية من الدرجة الأولى وهى متمثلة فى الآتى :

(١) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى - مرجع سابق - ص ٣٩.

الجدل السياسى - العدالة والتصدى - السلطة الدينية والدنيوية -الانتخابات السياسية - سن القوانين التى خدمهم.

وقد ناقشوا مثل هذه المسائل السياسية من زاوية لا أخلاقية وفصلوا بين السياسة والأخلاق وركزوا على منفعتهم الشخصية بغض النظر عن الحقيقة ، ولذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً للظروف والوقت وتحقيقاً لمصلحتهم ومنفعتهم ، ومن هنا كان الإتهام بأنهم بلبوا الفكر وعقول الشباب وألبسوه ثوب الغموض والاضطراب الأمر الذى جعل سقراط يثور عليهم ثورته الكبرى كما سنرى وهم هنا يذكروننا بما فعله الفيلسوف الإيطالى ميكيافيللى صاحب مقولة : " الغاية تبرر الوسيلة " ، وأيضاً فى العصور المعاصرة الإتجاه النفعى لدى اصحاب الفلسفة البراجماتية الذين يقيسون كل فكر بقياس العمل.

ب- نظرية الحق للأقوى :

ولعل أكبر وأعظم إسهام قام به السوفسطائيون فى مجال الفكر السياسى هى تلك النظرية التى أتى بها كاليكليس السوفسطائى وأسمأها نظرية الحق للأقوى والتى كان لها أثرها الفذ على تاريخ الفكر السياسى اللاحق عبر العصور.

ويرى د. على عبد المعطى أن نظرية الحق للأقوى تقرر أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوى على الضعيف ويسيطر عليه ، وأن الإنسان الذى يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لا بد أن يزدري عدالة البشر التى تواضع الناس عليها.

ولابد أن يجهر بما يرى وأن يعيش كما يجب ويهوى مرتكزاً على قوته وجبروته (كما هو الحال الآن بالنسبة لإسرائيل وأمريكا) فى مقابل لفلسطين ، ويؤكد كليكليس أن الحياة بحسب الطبيعة إنما تتجلى بأروع صورها لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة أو لدى الصفوة النادرة فى المجتمع ، وهذا ما يخلق الزعيم صاحب الكريزما والشخصية القوية ويرى أيضاً أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد المجتمع ، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين ووضعوا القواعد الأخلاقية لكي يكبحوا جماح الأقوياء .

ولكن مجريات الطبيعة والتاريخ وفلسفته ودورات التاريخ وموت الحضارات تنهض هذا الإتجاه الذى يصطنعه الضعفاء فلا يلبث الأقوياء من أن يكتشفوا خداع الأغلبية من أفراد المجتمع (الضعفاء) فيحطمون القيود ويقيمون من أنفسهم سادة على الجميع ، وهنا يسود القانون الطبيعى بين البشر وتتحقق نظرية الحق للأقوى.

والواقع أن الحوادث التاريخية أسهمت فى إطلاق حرية السوفسطائين وتحقيق أغراضهم ونظرياتهم فكانت الحكومات التى قامت فى اليونان فى ذلك الوقت قصيرة العمر وأخذوا يسرفون فى أحكامهم السياسية فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب بل اعتبروا القانون شيئاً مصطنعاً يتغير ويتبدل مما مهد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وازع دينى وأخلاقى أو ضمير أو حقيقة ، وهذا ما جعل سقراط يقف بقوة أمام هذا التوجه.

٣ - الفيلسوف سقراط والفكر السياسى :

من المعلوم لدى جميع الباحثين فى الفلسفة بصفة عامة والفلسفة اليونانية بصفة خاصة والفكر السياسى والقانونى بصفة أخص ، أن سقراط لم يترك لنا أى مؤلف مكتوب أو رسالة أو مخطوط ، ويمكن تتبع موقف سقراط السياسى من مصادر ومراجع عن الفكر الأغريقى القديم ومما ذكره تلاميذه وأصدقائه وبالذات الفيلسوف أفلاطون فى محاوراته (المأدبة - القانون - أفريطون - فيدون) على سبيل المثال ، ولم يكن يعلم الفكر السياسى بوجه عام قبل سقراط (عصر السوفسطائية) سوى مهنة طيبة تدر الربح الوفير والنفع المادى الكبير ، ولكن عندما جاء سقراط خالفهم فى ذلك فأتخذ من تعليم الحكمة بما فيها الحكمة السياسية وتسيير أمور الدولة بالقانون واجباً مقدساً وكان يشعر ويحس بقدسية الواجب والأخلاق.

ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط فقد كان وطنياً مخلصاً ، شجاعاً صادقاً لايهاب الموت ويخدم القوانين ويقدم الآلهة بخلاف ما أتهم من قبل السوفسطائيين وأزدري الأسراف فى المدنية وراح ينادى بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى^(١) ، فكان يسير حافى القدمين يقاوم الجوع والعطش وإنخرط فى سلك الجندية ، ومع ذلك فقد كان محدثاً لبقاً بارعاً دقيقاً ساخراً ، سخرية أقهرت السوفسطائيون أصحاب التلاعب بالألفاظ وقلب

(١) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى - مرجع سابق - ص ٤٢ (ولسوف ينادى أفلاطون فيما بعد بنفس النداء وسوف نجد تحيز جان جاك روسو الفيلسوف الفرنسى فى العصر الحديث لحال الطبيعة الأولى فى السياسة والقانون .

الحقائق وتهميش القوانين وبلبله عقول الشباب فى المدينة ، وتهكم عليهم وأستطاع أن يسحر ببيانه وإتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية وإجتماعية وأخلاقية أفضل.

وكان سقراط فوق هذا وخلاقاً للسوفسطائين ، رجلاً متصوفاً يعتقد أن الآلهة توحى إليه . ويروى أن كاهنة (دلف) الناطقة بوحى (أبولون) قد زفت إليه بشرى الحكمة فأخذ يبشر بها ، اعتقاداً منه بأن الله قد أقامه معلماً مجانياً يرتضى الفقر فى سبيل رسالته راغباً عن متاع الحياة وزخرفها .

وقد صرفته عنايته بتنقيف الأرواح والعقول عن طلب الشهرة والمجد وعن الاهتمام بشئونه الخاصة وأمواله.

ونتج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أعاد إلى القوانين التى سلبها السوفسطائين قدسيتهما - قيمتها ورهبتها ، فلقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة. الأولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وأن كانت مستمدة من القوانين الإلهية ففى " مذكرات سقراط " نجد سقراط يسأل هيبياس قائلاً :

- هل تعرف قوانين لم تكتب ؟ فأجاب هيبياس :-
- نعم أنها القوانين التى لا تختلف فى جميع البلدان والتى تبحث فى موضوع واحد.
- هل تستطيع القول إن الناس هم اللذين وضعوها.

— كيف يصح ذلك ما دام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم وهم لا يتكلمون لغة واحدة .

— من الذى وضع هذه القوانين إذن فى رأيك ؟.

— أعتقد أن الآلهة هى التى أوحى بها البشر .

— لأن القانون الأول لدى الناس جميعاً هو (قانون إحترام الآلهة)

ومن ثم : فالقوانين الغير مكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة وأنها من صنع الآلهة ، لقد نقشت الآلهة هذه القوانين فى قلوب الناس ، وهى تحمل فى ذاتها عقاب من يخالفها ، وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو نموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة وبهذا أتسقت القوانين الشعبية عظيمة وقداسة من عظمة نموذجها الإلهى وقديسيته .

وعلى هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إليها تلك القدسية التى هدمتها السوفسطائيين .

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائماً مع مصلحة الجموع ، وأن الخير الفردى لا ينفصل عن الخير العام ، وهو هنا يهدم مبدأ (المنفعة) الفردية الذى نادى به السوفسطائيين .

— تساعل السوفسطائيين ، وتساعل سقراط عن الخير والشر والعدالة والظلم والتقوى الإلحاد... إلخ .

— وأفاد الأولون من إيهام الكلمات ، فأتخذوا التعريفات الغامضة الناقصة مبادئ يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف ، أما سقراط فقد قارعهم الحجة

بالحجة ، مقيماً للتعريفات الدقيقة ومحددأ للمصطلحات معانيها المحددة مستخدماً منهج التهكم والتوليد ، التهكم ينقذنا من أخطائنا وينقى ضمائرنا حتى نصبح متهيئين لتلقى الحقيقة . أما التوليد فغايته إيصالنا إلى الحقيقة تلك التي لا تكشف إلا في نفوسنا إذ أننا ولدنا بها.

والحاكم عند سقراط يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً ، فكان يجهر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس ، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة والإتفاق أو للظروف والملابسات ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالإعدام على القادة الذين قاتلوا في (أرجينوز) غير مهتم بالغليان الشعبي ولا بغضب الحاكمين.

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى ، ذاهباً إلى قدسية القوانين وضرورتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع .. إلى الضعيف والقوى سواء بسواء وأعاد للأخلاق قيمتها وعموميتها وهاجم نسبيتها ، كما أعاد للمجتمع بنظمه المختلفة هيئته ، والدين قدسيته ، ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى إلى عيش الفطرة الأولى بكل بساطتها ونقاها التام ، وأنقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائي ووصل بين خير الفرد وخير المجموع ، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون ، ورأى أنه من الضروري أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدمة للرهابات الأولى والجوهرية للفكر السياسي الأصيل ، كما سنراها عند الفيلسوف أفلاطون.

٤- الفلسفة السياسية عند أفلاطون :

أ- نشأة الدولة أو المدينة :

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد يسد حاجاته بنفسه ، وإفتقاره إلى الآخرين هما سببا نشأة الدولة أو المدينة^(١) وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سدا لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجتنا الطبيعية هي القوت ، قوام حياتنا كمخلوقات حية وثانيها المسكن والكساء . وأن التعاون يقتضى نوعا من تقسيم العمل ، فيظهر الزارع والبناءون والحائك والأساكفة ، كل حسب أستعداده الخاص وموهبته .

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه ، ولا يصنع معولة ولا غيره من آلات الحراسة ، وكذلك البناء والحائك والأسكاف ، إذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصنائع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشى ومد البنائين بمواد البناء ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحائك ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون) أمام محاوره أوديمينتس :

- على أنه يندر أختطاط مدينة ، فى أى موقع كان ، دون أفتقاره إلى واردات .

- يندر .

(١) يستعمل أفلاطون الدولة والمدينة بمعنى واحد ، فما كان معروفاً من تنظيم سياسى فى هذه الأونة هو دولة المدينة city-state وتذكر د. أميرة مطر أن دولة المدينة هي أسمى شكل من أشكال التجمع الانسانى - الفلسفة السياسية - ص ٤١

- فيلزمنا أشخاص آخرون يجلبون ما نحتاج إليه من المدن أخرى.
- يلزم .
- إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفى حنين.
- هكذا أظن.
- فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج.
- يجب ذلك.
- فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .
- تحتاج.
- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار - أليس كذلك؟
- بلى.
- فإنن نحتاج إلى تجار أيضاً.
- مؤكد^(١).

وبديهي أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحراً ، وسائقين لنقلها برأ
كما تحتاج إلى فتح الأسواق ، وتداول النقود وتسهيل المعاملات ، ووجود
العمال والوسطاء المأجورون.

(١) أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة حناخياز - الكتاب الثانى .

وبديهي أيضاً أن أناساً يعيشون فى مثل هذه المدينة لابد وأن يحيا حياة الفطرة السليمة الهنية ، والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مثل هذه المجتمعات ، ففيها يجنى الناس ذرة وخمراً يصنعون ثياباً وأحذية ويشيدون لأنفسهم بيوتاً ، ويمكنهم العمل صيفاً أكثر الوقت بدون أحذية و لا أردية ، أما فى الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ويصنعون خبزاً وكعكاً ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس ، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، راشفين الخمور مكالين بالغار مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام ، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا احتساباً من الفاقة والحرب^(١).

ولكن غلوكون أحد محاورى سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالباً بحياة تسودها الرفاهية وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرفاهية كذلك التى يطلبها غلوكون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها ، وأن تملأ بالمهمن المتنوعة التى لا توجد فى المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك الصيادون وأرباب الفنون والشعراء والمنشدون والممثلون والراقصون والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها وصانعوا البهارج وحلى النساء والمرضعات والممرضات والحلاقون والطهاة والأطباء.

(١) جمهورية أفلاطون - الكتاب الثانى .

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة عن سكانها بعدما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم نضطر لمد نطاق مراعى المدينة وحقوقها بواسطة الحرب.

وبالتالى نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربى لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدير حاكم لهم.

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة ، محباً للمعرفة ، وديعاً مع أصحابه ، شديداً مع أعدائه ، يقول أفلاطون الحاكم الكفو ، فى عرفنا .. فلسفى النزعة ، عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس^(١) .

ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه فى آخر الكتاب الثانى من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم.

ب- تربية الأحداث المعدين للحكم :

يقول أفلاطون فى جمهوريته يجب أولاً - أن تكون فى غاية الحذر فى إنتقاء القصص التى تملى على أسماع الحكام فى حدائهم ، فلا يباح فى هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة : فلا يقال فيها أنها تشهر الحروب ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ، أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخذعنا بكذبها.

(١) أفلاطون : جمهورية أفلاطون ، الكتاب الثانى .

ويجب ثانياً - ألا نشجع مخاوف الموت في قلوبهم ، لكي نحقق لهم الشجاعة وضبط النفس ، وإحترام الذات.

كما يجب ثالثاً - ألا يفرطوا في الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب ، وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال.

ويجب أيضاً أن يعفى الحُكَّام من كل مهنة أخرى غير الحكم لكي يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحُذق والمهارة في تدبير شئون الحكم.

يجب أن يسن لهم نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية فلا تسلم لهم آلات موسيقية تتشئ فيهم الرخاوة وثبط العزائم ، ويحظر عليهم أيضاً كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض هذه هو أن يستربى في عقول الأحداث حُكَّام المستقبل الشعور بالجمال والإتساق والإتزان ، وهى صفات تؤثر في سجيبتهم ، وفي علاقاتهم ببعضهم ببعض.

ويجب أن يكون طعام الحُكَّام بسيطاً ومعتدلاً وصحياً ، وذلك يغنيهم عن الاستشارة الطبية إلا فى أحوال إستثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ، فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هى نفس نسبة الموسيقى للعقل ، والتربية الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسى ، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفى ، وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسى والفلسفى بنسبة عادلة متزنة.

ويجب على الحُكَّام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكاً خاصاً.

وبعد أن يفيض أفلاطون فى تهذيب الحكام وتدريبهم ، يرى أنه من هذه الطبقة يجب إنتقاء وإختيار القضاة والحاكمين ، ويجب أن تتوفر فى هؤلاء الذين يختارون للحكم سناً أكبر وفطنة أوفر وجدارة أعظم ووطنية أعرق وأنانية أقل.

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار ، فتكون الدولة من ثلاث طبقات الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هى طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد، ولم تبلغ الدولة الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة^(١)

ح- الدولة والطبقات الثلاثة :

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هى على التوالي : الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ؛ ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظريته فى النفس الإنسانية ، فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء :

أولها : النفس العاقلة وثانيهما : النفس الغضبية وثالثها : النفس الشهوانية .

(١) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى ، وايضاً محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو والمدارس المتأخرة - مرجع سابق.

ومركز النفس الشهوانية فى أسفل البطن ومركز النفس الغضبية فى الصدر أو فى القلب بينما مركز النفس العاقلة فى العقل.

ولقد أختص كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ، فالنفس الشهوانية هى أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هى العفة وقوامها ضبط الشهوات ، ومحاربة الشطط والإسراف فى الأهواء ، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد لإدراك الحقيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهى الشجاعة وقوامها إحتمال المكاره فى سبيل إدراك الخير، والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هى فضيلة النفس العاقلة التى تسمى باسم الحكمة ووظيفة الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها ، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة ، ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعثها النفس الغضبية صاغرة لاتستطيع فعل شئ.

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة فى أن يوفق بين الجوادين (الأسود والأبيض) لتحقيق التوازن المنشود ، وتحققت بالتالى العدالة ، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهى بمثابة القوة الموحدة التى تستهدف إقامة الإتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه. ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة.

ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة وكما تحتوى نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لايقضى على وحدته ، وهذه الطبقات الثلاثة هى:

الطبقة الأولى: وهى أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

الطبقة الثانية: وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية. وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى.

الطبقة الثالثة : وهى أدنى الطبقات ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أى أنها تضم عامة الشعب . ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية ، والعفة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد.

أما العدالة فهى تقوم من الإتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى إلزام كل بعمله الخاص ، وعدم التدخل فى شئون غيره.

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية ، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة ، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام ، فالعدالة فى الدولة تماثل العدالة فى الأفراد ، وبالتالي فى المجتمع ، والعدالة من أهم قضايا المجتمع وتتأدى بها جميع الثورات التى تقوم فى البلدان الديكتاتورية الظالمة .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته فهذا واضح إذ الحاكم عنده يعد فيلسوفاً يؤمن بالمثل وبالخير ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا نستطيع القول إن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة والأخلاق وبالمعرفة والفلسفة أوثق ارتباط.

د- أنواع الحكومات عند أفلاطون :

تنقسم الحكومات عند فيلسوف السياسة أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى يمكن لنا حصرها فى الآتى: الارستقراطية والديموقراطية والأوليغاركية والديموقراطية والطغيان (الديكتاتورية).

ويمكن لنا أن نلقى الضوء عليها باختصار على النحو التالى:

١- الارستقراطية: وهى تلك التى ذكرها أفلاطون فيما سبق وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد (وهذا مخالف لجميع الشرائع والأديان السماوية) وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً وأن يكون الجنود بعيدين عن تدبير الأموال وعدم إتخاذهم أى ملكيات خاصة بهم ، وأن يتناولوا جميعاً رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم فى السهر على أنفسهم وعلى الدولة وحماية الوطن .

والسنتظام الارستقراطى يقابل نظام المجتمع الطبيعى السليم فتكون الحكمة فيها سائدة والعدالة فيها متحققة إلى جانب العفة والشجاعة على نحو ما ذكرنا من قبل.

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية (نفسية) تؤدي إلى إنهاء مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون في أربع صور على وجه التحديد.

٢- التيموقراطية: وهي تلي الحكومة الارستقراطية وتنشأ عنها وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التي حكمت جزيرة كريت ومدينة أسبرطة (ودول كثيرة في العصر الحديث تحكمها حكومات عسكرية) فحين تنبل الارستقراطية ينشأ الإنقسام بين طبقات الدول الثلاث وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة الطبقتين الأخيرتين فيتم تقسيم ثرواتها بين أفراد هاتين الطبقتين وتهبط إلى إدراك الخدمة والعبودية.

ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعمائها تسيطر عليهم الرغبة في البطولة والشجاعة وإحراز الشرف والانتصارات والأمجاد ، وهذا النوع من الحكومات تُعد وسطاً بين الارستقراطية والاوليجاركية .

٣- الاوليجاركية: وهي حكومة الاقلية الموسرة وتنشأ ابتداء من التيموقراطية ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات كما قلنا وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ القلوب يستولون على الأموال بغير حق فتصبح الثروة أساس الجدارة ، وهذا هو الأثم الفظيع (حكومة رجال الاعمال).

ومن نتائج النظام الاوليجاركي ان الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتقسم المدينة أو المجتمع إلى قسمين: غنى وفقير ، يبغض

أحدهما الآخر ويكيد له ويحسده ويتمنى زوال النعمة عنه ، يقول افلاطون هنا: " مدينة كهذه تخسر وحدتها وتصير إثنين الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الاغنياء والفريقان ساكنان معاً يكيدان أحدهما للآخر ^(١). فيكثر المتسولون واللصوص والمجرمون وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة (الفوضى الخلقة).

٤-الديموقراطية : وفيها يتم الانتقال من الأوليغاركية إلى الديموقراطية بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليغاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الاغنياء بطرق شتى ويستولون على الحكم فيقومون بقتل وتشريد الاغنياء ، وحبسهم ومحاكمتهم وتقوم الحروب الأهلية وينادى الديموقراطيون بالحرية للجميع فيزداد الأمر سوءاً رغم وجود هذه الحرية فينتهى الأمر إلى فوضى مطبقة في المجتمع (وقد حدث هذا في عدد من الثورات سواء الأوروبية أو العربية). وهنا يقول أفلاطون على لسان أستاذه سقراط محاوراً أديمنتش :

- أو ليست حرية القول والفعل فاشية في الدولة فيفعل المرء ما يشاء ؟ أو ليسوا أحراراً في المجتمع ؟
- هكذا قيل لنا

- وحيث فشلت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقاً لملاذاته الشخصية.
- واضح أنه يرتبه هكذا....

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن.

● وعليه أرى أنه ينشأ فى هذه الجمهورية أعظم تباين وإختلاف فى الخلق والناس ويتصارع المجتمع بين الخير والشر..

● صحيح ينشأ هذا من كل بد...

● وإذا كنا نفتش عن جمهورية فمن حسن الرأى إيجادها ...

● ولماذا ؟

● لأنها الديموقراطية تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التى ذكرتها وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ديموقراطية (سوق الجمهوريات) ويختار الصفة التى تطلب لبه ويؤسس دولة عليها^(١).

٥-الطغيان : أو ما يطلق عليها الديكتاتورية أو حكم الطغاة حيث يؤدى التطرف فى الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكى من أقطاب المجتمع ذات كريزما خاصة يسمى بطل الأمة المختار أو المخلص أو الملهم فتتنامو قدرته بإستمرار ويتخلص من أعدائه وأحياناً أصدقائه ويختار حرس خاص له ، وأخيراً يتحول إلى ديكتاتور مستبد تام يستولى على الحكم بقبضة حديدية فيصبح المحكومين فى حاجة ماسة له ، ولكى يواجه نفقات الحرب يفرض الضرائب وينكل بالأغنياء وبالمنافسين له ويشرد الفضلاء ويستعين بأهل الثقة دون أهل الخبرة ويستولى على أموال الشعب ... إلخ.

(١) جمهورية أفلاطون : الكتاب الثامن

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون مثلاً ونموذجاً يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن يكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو دائماً يصور لنا المدينة الفاضلة لمجتمع فاضل مثال الخير الذي يجب أن يعرفه السياسى والقانونى تمام المعرفة لكى يتبين ما يلزم من خلق دولة صالحة.

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة إلى إستبعاد القانون . فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الأسمى ومعرفته فإن حكم الرأى العام (الشعب) على أفعاله إما ألا يكثرث به وإما أن يكون إدعاء إستشارته هو مجرد مناورة سياسية مأكرة يمكن بها ضبط تذر الجماهير ، ومن ثم فلا فائدة ، بل أن من حماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون.

وهذا يؤدى إلى خضوع كل شئ لذلك المثل الأعلى الذى جسمه أفلاطون فى شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذى يعرف ما هو خير الناس والدولة ، تلك التى أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت منها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف.

والتصور السابق يناقض تماماً مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية فى ظل القانون ، وضرورة إشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد وتعتبر عن

المثل العليا لدولة المدنية ، وكان ذلك هو مصدر الشك والإرتياب الذى أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون.

فقد رجع أفلاطون فى كتاب القوانين عن بعض أرائه السابقة فى الجمهورية ، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد ، وكذلك عن الملكية الخاصة ، وحكم الفلاسفة ، وقد أستعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومى مؤلف من مجموعة أسماهم (حراسة الدستور) وهؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضى ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل^(١) أو توزيع الأراضى بين الرعية بالعدالة.

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التى أشار إليها أفلاطون^(٢) فى محاوره السياسى فتكون حكومة ارستقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هى مجلس الشيوخ وسلطة قضائية تتمثل فى القضاة والمحاكم ، وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين : شرطة تحفظ الأمن الداخلى ، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء ، وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية.

(١) أفلاطون : القوانين والكتاب الخامس.

(٢) لقد ظهرت دراسات كثيرة عن أفلاطون وعن محاورته وعن أفكاره وفلسفته ولم تغفل الأكثرية الغالبة منها فلسفته السياسة ولعل أهم هذه الدراسات من الناحية السياسية هى :

- Barker 1 : Political of plato and Aristetle (New York 1906).
- Foster M.B : Masters of political thought (Boston 1941).

٥- السياسة عند أرسطو:

أ- الدولة اجتماع سياسى طبيعى :

يربط أرسطو أيضاً السياسة بالأخلاق ، فلقد ذهب فى كتابه الأخلاق النيقوماخية إلى أن من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانه هو شئ أعظم وأتم إن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد ، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها ، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها^(١) . ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ماهى إلا الجانب الاجتماعى للأخلاق ، فهى أخلاق موسعة بل أنها تشمل العلوم العملية جميعاً من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة ، وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والاقتصاد . ونستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيسى .

ولقد اشار أرسطو فى أكثر من موضع من كتبه ولاسيما فى نهاية كتاب " الأخلاق النيقوماخية " ومطلع كتاب السياسة إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة.

فنجده يفتتح كتابه " السياسة " بقوله " كل دولة بالبدئية اجتماع ، وكل اجتماع لايتألف إلا لخير ، مادام الناس - أيا ما كانوا - لايعلمون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمى

(١) أرسطو : الأخلاق النيقوماخية - الكتاب الأول - الباب الأول - فقرة ١.

إلى خير من نوع ما ، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم
الاجتماعات ، ذلك الذى يشمل الآخر كله ، وهذا هو الذى يسمى بالضبط
الدولة أو الاجتماع السياسى^(١).

ونسنتج من هذا النص أمران : الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق
الخير لرعاياها ، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أى بالأخلاق والثانى
أن السياسة أهم العلوم وأعظم الأفكار وتحتوى على أكثر الخيرات ، وأن
العلوم كلها تخدمها ، وقد نادى أفلاطون بهذين الأمرين .

ويبدأ أرسطو بعد ذلك فى تبيان كيفية قيام الدولة إبتداء من العائلة
فيذكر أن الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد وبين الزوج والزوجة هما
قاعدتا العائلة وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات ، وعن تجمع عدة قرى
تقوم الدولة ، وأن هذه الدولة قد تولدت من حاجات الحياة وإستمدت بقاءها من
قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها ، فهى من ثم تجمع تلقائى طبيعى من
حيث أن الإنسان كائن إجتماعى بالطبع ، وأن هذا الذى يبقى منفرداً منعزلاً
هو إما بهيمة أو إله .

والإنسان فى هذا لا تقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر
الحيوانات التى تعيش إجتماعاتها بالطبع والبدية .

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية ، لأن الكل أسمى من الجزء
بالضرورة ولاوجود للجزء إذا فسد الكل يقول أرسطو " لايمكن الشك فى أن

(١) أرسطو : السياسة - الكتاب الأول - الباب الأول - فقرة ١ .

الدولة هى بالطبع فوق العائلة وفوق كل فرد ، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء.. فاليد متى فصلت عن الجسم لاتبقى يداً على الحقيقة^(١).

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها ؛ فإنه يصبح آخرها وأشنعها إذا عاش بلا قوانين ، وبلا عدل ، وبلا فضيلة ، فبدون هذه يكون أكثر افتراساً وفساداً وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقاً للقانون هى الدولة.

حقاً أن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك ، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش ؛ إن غايتها هى العيش الجيد والحياة الرفيعة والسهر على تحلى المواطنين بالفضيلة والعدل ، والعدل ضرورة إجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسى ، وتقرير العادل هو ذلك الذى يرتب العدل^(٢).

والعائلة هى الخلية الأولى فى بناء المجتمع ، بل هى المجتمع الأول وهى لاتتكون فقط من ذلك المثلث الذى يضم الزوج والزوجة والأبناء ، بل إن أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة ؛ ومن ثم فهى تشمل عنده الأهل والأقارب والأولاد والعبيد .. ويمكن النظر إلى رب الأسرة باعتباره زوجاً أو أباً أو سيد عبيد أو مالكاً ، والرجل عند أرسطو ما عدا إستثناءات مضادة

(١) ك ١. ب ١. ف ١١

(٢) السياسة ك ١. ب ١. ف ١٣

للطبع ، هو الذى يأمر دون المرأة ، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يأمر الأصغر والأنقص^(١).

لقد كان أفلاطون ينادى بمساواة المرأة والرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية . أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء ويرى أن الرجل هو الحاكم الذى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهورية ، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة ملكية يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً.

أما السبب فى تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والولى والأولاد فيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للأمرة ، ولو على درجات وفروق شديدة التحالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء^(٢).

نعم أن الطبيعة كلها سخرت للإنسان ، ولذلك حق للإنسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيداً والنباتات خلقت للحيوانات والحيوانات للإنسان .. فإذا كانت الطبيعة لم تخلق شيئاً ناقصاً ، وإذا كانت لم تخلق عبثاً ، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للإنسان من أجل ذلك كانت الحرب هى أيضاً بوجه ما وسيلة طبيعة للكسب ، إذ أنها تشمل هذا الصيد الذى يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسى الذين وقد خلقوا ليطيعوا يمتنعون عن الطاعة ، فتلك حرب

(١) ك ١ . ب ٢ . ف ٨ .

(٢) ك ١ - ب ٥ . ف ١ .

قضى الطبع نفسه بمشروعيتها^(١). فالحرب والغزو والسبى والاحتلال وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر ، هم الأغريق . فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد ، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه . أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد ، لاعقل لهم ، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع ، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء:

أجل للأغريق على المتوحش حق الإمرة^(٢) .

العبد عند أرسطو آلة حية . العامل بما هو الأدوات .. هو أول الأدوات جميعاً والعبد لا فضيلة فى حياته ، وإذا أتفق أن أتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة والعفة والاخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شئ من روح سيده إليه.

ب- نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسى:

ذهب أفلاطون إلى إن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال ، ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون فى هذا بل بين بكل وضوح أن أستاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال ، وقصر عن إيفائها حقها من الاهتمام ، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراهنة فلإنسان باعثن كبيران الرحمة والمحبة وهم التملك والعواطف ، ولا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر فى جمهورية أفلاطون ويتساءل أرسطو

(١) ك ١- ب ٣. ف ٨

(٢) ك ١- ب ١. ف ٥

قائلاً " أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم (هذا إبنى) أم أن العرف الجارى الآن هو الأفضل ؟ الآن يدعو المرء ولداً إبنه وآخر أخاه أو إبن عمه ، فكأن أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيول " فعند قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك فى النساء وتوزيع الأولاد تبعاً للمشابهة ، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر بعضها ينتج صغاراً مشابهة تمام الشبه للذكر .

كذلك إنتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك ، ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما ينفعان حقاً فى إتقاء المنازعات الداخلية فإنهما يثيران فى الواقع الحنق والغضب فى نفوس الناس ، فيدعى كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغى ، بينما غيره لايعمل كما ينبغى . يقول أرسطو بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقاً فى إتقاء المنازعات الداخلية ، بيد أن هذه الوسيلة فى الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ . عن جل الرجال المبرزين يغضبهم أن ليس لهم إلى النصيب العامى وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة . زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع ؛ فهم فى بادئ الأمر يقنعون بفلسين ، فمتى كان لهم من ذلك رأس مال ، كانت حاجتهم بلا إنقطاع حتى لاتعرف مناهم بعد حدوداً ، ومع أن طبيعة الحرص هى بالضبط ألا يكون لها من حدود ، فإن أكثر الناس لا يحبون إلا أن يشبعوها^(١).

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محققة للكثير من الشرور ومؤدية فى النهاية إلى الثورة ، وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك وكان الأولى

(١) ك٢ - ب٤ . ف١١

بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة إبتغاء حسن إستعمال الثروات بدلاً من المطالبة بتسويتها . يقول أرسطو " الخير هو أن تصعد إلى مبدأ هذا التفوق عن قصد فعوضاً عن تسوية الثروات يجب إحسان إستعمالها ، بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولايستطيعه الأشرار ، والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعاً فيه لايستطيعون لقلتهم أن يضرروا دون أن يكتبوا"^(١).

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله " إذا كنا على حق حين قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين ؛ فينتج عن ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط .. إن الاعتدال والوسط في جميع الأشياء هما أحسن مما يكون ، فنتج من ذلك جلياً أنه في صدد الثروات (التملك) الوسط أوفق مما سواه ، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هي أن هذا التملك الوسط (لايثور أبداً)^(٢).

التملك إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الإجتماعية والسياسية والأسرة هي الخلية الأولى في بناء الدولة ، ومن هنا نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون.

لقد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة في يد أقل الناس وأحكم فنادى بحكم أقلية متميزة هم الحكام الفلاسفة ، ولاشك أن الحكومة الأرستقراطية هي الحكومة الأقلية الفاضلة العاقلة . إلا أن أرسطو لا يوافق أفلاطون على هذا

(١) ك ٢ - ب ٤. ف ١٢

(٢) ك ٦ - ب ١. ف ٥

ويرى أن الأرستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجرى الملك وراء مصلحته الخاصة ، فإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه في سبيل تلك ، وهنا تتقلب الحكومة الأرستقراطية إلى حكومة أوليجاركية أى حكومة الأقلية الموسرة فتخرب الدولة وتقوض أركانها " إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء^(١) ، والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف - المواطن ، الفيلسوف - الحكام الذى تصوره أفلاطون ، والفيلسوف - القديس الذى دعا إليه سقراط.

ج- دولة المدينة: (عناصرها الضرورية وموقعها ومساحتها)

◆ العناصر الضرورية لوجود المدينة :

تتحصر العناصر الضرورية لوجود المدينة عند أرسطو فى توفير المواد الغذائية على تفاوتها وإختلافها ، كما يجب أن يتوفر بها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الآلات والأدوات ، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفاً ، وذلك لإمكانية القضاء على القانون والدستور ، وإمكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية ، كما لابد وأن توجد وفورات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة احتياطى عام تستخدمه الدولة فى الطوارئ وفى وقت الحروب ، كما لابد من توفير عنصر دينى فى الدولة يمثل رجال الكينوت بالإضافة إلى ضرورة وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

(١) ك ٣ ب ٢ . ف ١-٢ .

ويرى أرسطو أن هذه هي الأشياء التي لايسع المدينة مطلقاً أياً كانت أن تستغنى عنها ، إن الاجتماع الذى يؤلف المدينة ليس إجتماع كيفما اتفق إنما هو إجتماع أناس قادرين على القيام بجميع حاجات معيشتهم ، فإذا لم يتوافر ركن من الأركان التى ذكرناها آنفاً فمن ثم يكون محالاً أن يقوم الإجتماع بكفاية نفسه . الدولة تقضى حتماً كل هذه الوظائف المختلفة ، فيلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود وأناس أغنياء وكهنة ، وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحتها^(١).

◆ موقع المدينة :

يجب أن يختار موقع المدينة بحيث يكون ملائماً للصحة فيستقبل أشعة الشمس من المشرق ، كما يكون متصلاً بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد آخر ، كما يجب أن يكون ملائماً للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان^(٢) وملائماً لصد الغارات الخارجية ، ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب وأن يكون شاقاً على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها.

وينبغى أن يتوفر فى المدينة مياه كثيرة وينابيع طبيعية ، فإن لم يتحقق ذلك ينبغى أن تحضر صهاريج واسعة ومتعددة لحفظ مياه المطر حتى لايعوزها الماء البتة إذا ما إنقطعت وسائل الإتصال بالخارج مدة الحرب ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والأسوار العالية . يقول أرسطو : " فإذا

(١) أرسطو : كتاب السياسة - ك ٤ ب ٧ ف ٥

(٢) د. على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر الغربى - مكتبة الفلاح - الكويت - ١٩٨٦ - ص ٦٦

صحت تقديراتنا وجبت إحاطة المدينة بالمعاقل ، بل ينبغي فوق هذا أن تجعل منها زينة ، أن تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربى الحديث. إن الهجوم لا يغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع من جانبه أن يبحث ويدير ويخترع وسائل جديدة ... وهذه الأسوار يجب أن يكون لها أبراج وحراس فى المواضع المناسبة .

◆ مساحة المدينة وتعداد سكانها :

لا يرى أرسطو أن تكون مساحة المدينة متسعاً إتساعاً كبيراً ، فإن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما كان من المحال أن يحسن تنظيم المدينة سكانها أكبر عدداً مما ينبغي ، كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغي وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها ، فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها ، وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزوا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها ، ويتعذر تعرف بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم ، وللد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الإغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الأجهزة المبكر وإعدام المشوهين^(١) والضعفاء من الأطفال. وذلك لضمان قوة وسلامة المواطن وحتى لا يزيد عدد الأفراد فى الدولة عن العدد المقرر له.

(١) أنظر د. حورية مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده - ص ٩٩.

◆ أنواع الحكومات عند أرسطو :

قام الفيلسوف أرسطو بتحليل وقراءة دساتير نحو ١٥٨ دولة مدنية في محاولة للوصول إلى أفضل أنواع الحكم وأفضل أنواع الدساتير التي تحكم اليونان . والحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون وبسيادة القانون يسود العقل ، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى ، ولقد إتخذ أرسطو المبدأ التالي كى يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غير الصالحة ، وهذا المبدأ هو : بديهى أن الدساتير كلها التى تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة ، لأنها تتورع فى إقامة العدل ، وكل الدساتير التى تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين - وهى فاسدة القواعد - ليست إلا فساداً للدساتير الصالحة ، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد فى حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار .

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها اشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هي :

- الحكومة الملكية : وهى حكومة الفرد الفاضل العادل .
- الحكومة الأرستقراطية : وهى حكومة الأقلية الفاضلة العادلة .
- الحكومة الديمقراطية : وهى حكومة الأغلبية الفقيرة وتمتاز بالحرية .
- أما الحكومات الفاسدة : فهى أيضاً جنس يحتوى على الأنواع الثلاثة الآتية
- الحكومة الطاغية : وهى حكومة الفرد الظالم .
- الحكومة الأوليغاركية : وهى حكومة الأغنياء أو القلة المؤسرة .

- الحكومة الديماجوجية : وهى حكومة العامة المتبعين أهواءهم أو حكومة الغوغاء.

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً فى كل من هذه الأنواع الصالحة والطالحة وبحث فى تفاعلاتها وتطورها ، ولقد ذهب أرسطو إلى الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة . إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة ويبتعد عن الطيش والهوى ، ويرى أن أرسطو أن أعظم الأمور خطراً أن نضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد فى الدولة ، وبالإضافة إلى هذا نجد أن الملكية تستلزم مبدأ الإرث ومن السخف ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بعد ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً ، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرض حكيماً أم مجنوناً.

أما الحكومة الأرستقراطية التى يمثلها الحاكم الفيلسوف أفلاطون أو الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تتحرف فتهم بمصالحها الخاصة.

عن أفضل الدساتير عند أرسطو هى ما تجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين ، والحكومة الديمقراطية هى خير حكومة ، لأن الأغلبية - على الرغم من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده - تتفوق بجملتها على الأشخاص النابغين.

فكل فرد إنساناً واحداً يكون قدماه وذرعه وحواسه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم . إن المصالح الفردية تميل إلى أن

أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم . إن المصالح الفردية تميل إلى أن يعدل بعضها لأنها متضاربة ، ولا يبقى فوقها سوى المصلحة العامة ، والقانون الكلى العام الخالى من أى عاطفة أو هوى أو ميل.

والحكومة الديمقراطية المثلى هى الجمهورية المعتدلة الفاضلة التى تحقق مبدأ الأخلاق الأساسى وهو مبدأ الوسط فى كل شئ حيث نجد الاعتدال فى المال ، وفى الجاه ، وفى الحرية ناشئاً عن تعاون هذه الأمور وتبادل الخدمات بينها.

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على إستنادها إلى الطبقة المتوسطة التى تحقق الإتزان بين ثروة الأثرياء وبؤس الفقراء فتحتاط لأخطار الحكومة الأوليغارشية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية ، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديمقراطية حين يشتط الفقراء المعدمون ، ويتبعون أهواءهم الضارة ، كما تحتاط من حكومة الطغيان ، وهى حكومة الفرد الظالم. يقول أرسطو : " فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط يجر هذان الإفراطان إما إلى الديمقراطية المطلقة وإما إلى الأوليغارشية المحضة ، وإما إلى الطغيان ، والطغيان يخرج من جوف ديماجوجية أو من أوليغارشية مفرطة أكثر فى الغالب من أن يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها " (١).

ونسنتج من هذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين ، بين أرسقراطية المال وبين الديمقراطية العادلة ، وأن المواطنين فيها يعيشون مع

(١) أرسطو : كتاب السياسة : ك ٦ . ب ٩ . ٨ .

عملهم ، والعمل خير من ترقب الإحسان ، لأن إعطاء المساعدات للفقراء " إنما هو بمثابة ملء برميل لا قاع له " .

وتتصدر وظائف المواطنين فى ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدينة إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنة وحكام وموظفون . ولكل منهم إستعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة ، فلا يقوم بعضهم مقام بعض .

وفى الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة ضروب من السلطات : سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية ، وإذا أجيد تقسيم هذه السلطات أجيد نظام الدولة كلها . وتتركز السلطة التشريعية فى الجمعية العمومية للمواطنين وهى تختص بين القوانين وإنتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة ، أما السلطة التنفيذية فهى تتناول الوظائف العامة الرئيسية ، ومدتها ، وعلى من يوكل أمرها ؟ وكيفية التعيين فيها ؟ .. إلخ. أما السلطة القضائية فنتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضاؤها وطريقة ترتيبها سواء بالانتخاب أو القرعة .

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديمقراطية لا تلتزم بمبدأ أو قانون ، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغوغاء الدهماء . فلا تكثر بالحكماء ، ولا تقويم وزناً للقيم أو المعارف ولا تشجع البناء الفكرى أو المادى .

أما الأوليغاركية فلا تعباً إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة ، ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض ، ولا تقويم وزناً للحكماء أو الفلاسفة ، وتمحى الخصال الأخلاقية

والفضائل وينتهى الأمر بها إلى تقنيت المجتمع إلى قسمين: غنى وفقير يكيد القسم منها للآخر.

أما الحكومة الطاغية فقد أفاض أرسطو في وصفها ووصف حيل أصحابها للاحتفاظ بالحكم ، فمن وسائلهم في ذلك ، القضاء على كل تفوق يرفع رأسه ، والتخلص من الرجال أولى الأسباب ، ومنع الموائد العامة والاجتماعات ، وحظر التعليم وكل ما يمت بسبب إلى التهور .. وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضاً ، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة ... والعلم بكل ما يقال وكل ما يعمل من جانب الرعايا ... وأن يبعثوا ... أناسا سماعين في الجماعات وفي المجالس ، وأن يبذروا الشقاق والنميمة بين المواطنين ... وإفتقار الرعايا حتى لا يكلفهم حرسهم شيئاً من جهة ، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت ما فيه يتأمررون .. والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربي .. ومن عادة الطاغية أيضاً أن يدعو لمائدته وأن يقبل في بطانته الخاصة أجناب بإعتبارهم أولى بذلك من المواطنين ، فمن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد السلطة.

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان في الأصول الثلاثة الآتية:

الأول : خفض المستوى الاخلاقي للرعايا ، لأن النفوس الوضعية لاتفكر أبداً في الأنتمار.

والثاني : إعدام الثقة بين المواطنين .

والثالث : هو إضعاف الرعايا وإفقارهم لأن المرء لا يكاد يحاول محالاً ولا يتصدى للقضاء على الطغيان^(١).

د - الدولة والسلطات الثلاث:

عجباً أن ينتبه أرسطو إلى أن ثمة سلطات ثلاث رئيسية فى الدولة وهى فكرة درج الكثير من الدراسين على إلحاقها بالمفكر الحديث جون لوك ثم عمقها وأذاعها مونتسكيو فى كتابه الرئيسى روح القوانين . لقد أشار لوك إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى: السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية ، ثم جاء مونتسكيو وحل السلطة القضائية محل السلطة التنفيذية وتقع بأحد الطرق الأولية التالية :

- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.
 - كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.
 - كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.
 - كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.
- الطريقتان الأولتان تجدهما بالذات لدى الحكومة الديمقراطية أما الطريقة الثالثة والرابعة فتجدها لدى الحكومة الأوليغارشية والحكومة الأرستقراطية.

(١) د. على عبد المعطى ، ومحمد على محمد : السياسة بين النظرية والتطبيق - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية - ٢٠٠٤ - ص ٨٧ .

أما عن السلطة القضائية فهي مقترنة بالمحاكم عند أرسطو ، وهو يرى أن المحاكم - ممثلة السلطة القضائية - تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها ، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها.

أما الموظفون وهم هنا رجال القضاء فإنهم يمكن أن يتخذوا إما من جميع المواطنين أو من جزء منهم فقط.

وتتقسم المحاكم فى ثمانية أنواع ، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة ، وهذه الأنواع هى :

- محكمة لتصفية الحسابات العامة .
- محكمة الفصل فى الأضرار التى تلحق الدولة.
- محكمة الفصل فى إنتهاء الخرمات الدستورية.
- محكمة لطلبات التعويض من الأفراد أو من الحكام.
- محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.
- محكمة لقضايا القتل.
- محكمة للأجانب.
- محكمة للقضايا الجزئية ، وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها متعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلاً^(١)

(١) أرسطو : كتاب السياسة ، ك ٦ ب ١٣ ف ١-٢ . ولعل هذا التقسيم قريب من التقسيم الحالى فى القانون المصرى للمحاكم.

أما عن طريق تأليف المحاكم فهي تتم على أربعة طرق ، فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعاً بالقرعى أو جميعاً بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب .

فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا ، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرى بالانتخاب.

هـ- النظرية العامة للثورات :

يرى أرسطو أن كل المذاهب السياسية أياً كان أختلافها تعترف بحقوق الأفراد فى المساواة إلا أنه لدى التطبيق نجدها تحيد عن هذه المساواة.

فالديموجاجية تتحدث دائماً عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم ، وهذا أمر غير قابل للتطبيق ، كما أن الأوليغاركية تتحدث عن المساواة ، ولكن هذه المساواة لا تلبي أن تذوب عندما تفرق الأوليغاركية بين ما هو غنى وبين ما هو فقير.

يقول أرسطو " فالأولون وسندهم هذه المساواة قد ارادوا أن يكون السلطان العام فى جميع اختصاصاته موزعاً عليهم بالسواء والآخرى مستثنين إلى هذه اللامساواة لم يفكروا إلى فى تنمية امتيازاتهم لأن زيادتها زيادة فى اللامساواة . وعلى هذا تتصور الأوليغاركية أنها فوق المساواة العامة ، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة والتي تؤدى إلى التغير فى كل النظام وعمومه.

والثورة تقوم على طرق متعددة : فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ ديموقراطياً أو أرسقراطياً أو أوليجاركياً ، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر ، أى إحلال مبدأ محل آخر ، وبالطبع يؤدى هذا إلى تغيير الدستور ذاته . وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور ، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمح فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين وإحلال أنفسهم فى الحكم محلهم . ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه خاص فى الدولة الأوليجاركية والملكية.

ومن ناحية ثالثة فإن الثورة قد تؤدى إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو إضعافه ؛ فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب إتجاه هذه الثورة ، وكذلك الأمر فى كل مذهب آخر فإما أن تزيد عليه أو تنقص منه . ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو إلغاء منصب ، أو إصدار قانون أو إلغاء تشريع.

ويعود أرسطو فيقرر أن اللامساواة (غياب العدالة) هى السبب الحقيقى والأول للثورات ، ولما كانت اللامساواة هذه متحققة أكثر فى الأوليجاركية فإن الديمقراطية تكون أشد استقراراً وأقل عرضة للإنقلاب من الأوليجاركية ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين : أولاً من الأقلية التى تنثور على نفسها. وثانياً من الأقلية التى تنثور على الشعب وهذا لا يمكن وقوعه فى الديمقراطية . حيث أنها لا تقاتل إلا الأقلية

الأوليغاركية ، كما أن الشعب لا يثور على نفسه. إلا إذا كان هناك فلول من النظام السابق كما حدث في الثورات العربية (تونس ومصر).

ثم يحاول أرسطو أن يبين العلل المختلفة للثورات ويرى أن هناك أسباباً نفسية تسبب الثورات ، ومن ثم فلقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يثورون . فالمرء إذا كان فى مركز متواضع فإنه يثور لكى يسيطر ويسود.

يقول أرسطو هذا حينئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين يبدأون الثورة . وغرضهم إذ يثورون إنما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الذكر ومن البؤس ، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تخليص بعض المواطنين أو أصدقائهم من عار أو من أداء غرامة.

ويرجع الاستعداد النفسى للثورة إلى مجموعة من العلل والمؤثرات الخاصة يذكر منها أرسطو الطمع فى الثورات وفى الألقاب ، والأهانة والخوف والتفوق والاحتقار والنمو اللامتاسب لبعض أجزاء المدينة بالإضافة إلى المكائد والإهمال ثم الاختلافات فى الأصل.

ثم يستطرد أرسطو فيفسر العلل والمؤثرات الخاصة التى تهيئ الاستعداد النفسى للثورة فيقول ؛ " يرى بلا عناء وبالبداهة كل ما يمكن أن يكون للأهانة وللمنفعة من الأهمية السياسية ، وكيف أن هاتين العلتين تجلبان الثورات فمتى كان الرجال الحاكمون وقحاء شرهين يثرون على حساب الأفراد والجمهور ثار الناس عليهم وعلى الدستور الذى يرتبهم أمثال هذه

الامتيازات الظالمة ، وليس اصعب من ذلك أن يفهم أى تأثير تفعله التشاريف وكيف أنها تسبب الفتن.

يثور المرء حينما يجد نفسه محروماً شخصياً من كل امتياز ، ويرى الأغيار تسبغ عليهم الامتيازات . كذلك يكون الظلم على سواء حينما يكون البعض حائزاً للتشاريف والآخرين ممتهين إلى ما وراء كل حد ، ولا يكون العدل حقيقة إلا إذا كان توزيع السلطة متناسب مع الأهلية الخاصة بكل حد. المتفوق هو أيضاً مصدر الفتن الأهلية حينما يعلو النفوذ الشامل لفرد أو لجملة أفراد فى الدولة أو فى الحكومة نفسها. إنه ليولد عادة ملوكية أو أسرة أوليجاركية ... والخوف يكون سبباً للفتنة حينما يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ستحل بهم كارعة فيثورون قبل أن تحقيق بهم كذلك الاحتقار يولد فتناً وأعمالاً ثورية . فى الأوليجاركية حينما نحس الأكثرية المبعدة عن كل وظيفة عامة تفوق قواتها ، وفى الديموقراطية عندما تثار الأغنياء احتقار العريضة الشعبية والفوضى ... إن النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضاً الانقلابات السياسية والشأن فيه كما فى الجسم الإنسانى يدب أن تنمو أجزاؤه بالتناسب حتى يستمر الإتساق فى مجموعة ، وإلا كان على خطر الهلاك إذا نمت الرجل فصارت أذرع وبقية الجسم أربعة أشبار فقط ، ثم يذكر أرسطو أنه فى بعض الدول قد حدثت ثورات بالفعل تحت تأثير المكيدة أو الإهمال أو الاختلاف فى الأصل أو لظروف أخرى غير هذه.

كما يرى أرسطو أن أولئك الذين كسبوا لوطنهم سلطاناً جديداً سواء أكانوا أفراد أم حكاماً أم قبائل أم غير ذلك يصبحون سبب فتنة فى الدولة فإما أن يثار عليهم وإما أنهم أنفسهم وقد ملأ النجاح صدورهم كبرا يحتالون ليفوضوا المساواة التى لم يعودوا برضونها ، كما يرى أن ثمة مصدراً آخر للثورات هو " مساواة القوى بين أجزاء الدولة الذين هم بعضهم لبعض عدو فيما يظهر ؛ بين الاغنياء والفقراء مثلاً حينما لا يكون البتة بينهم من طبقة وسطى أو أن تكون هذه الطبقة قليلة العدد . لكن متى تم لأحد الفريقين أن يكون له السؤدد بلا منازع وعلى وجه بين حذر الفريق الآخر أن يقتحم عبثاً خطر الجلاء " .

ويتحدث أرسطو عن علل الثورات فى الديمقراطيات ثم فى الأوليجاركيات ثم فى الارستقراطيات ثم فى الحكومات الملكية أو حكومة الطاغية أى الموناركيات محاولاً بعد ذلك بيان الوسائل التى تمنع قيام الثورات فى كل نوع منها .

إن الثورات تنشأ فى الدولة الديمقراطية تحت تأثير شغب الديموجوجيين أو الغوغائيين ، ذلك أن هؤلاء بإتهاماتهم الدائمة للأغنياء يجمعون أنفسهم ليتآمروا خوفاً على مصالحهم من الأثرياء ، ويرى أرسطو أن الشواهد كثيرة وعديدة على هذا ، وأنه قد حدث فى عدة مدن أن انقلبت الحكومة الديمقراطية فوراً إلى حكومة طغيان إذا كان حاكمها ديموجاجياً ويكاد يكون الطغاة الأقدمون كلهم قد ابتدأوا بأن يكونوا ديموجاجين " .

أما علل الثورات فى الدولة الأوليجاركية فيرجع إلى الظلم الواقع على الطبقات الدنيا من قبل الطبقة الأوليجاركية الغنية . فهذه الطبقات تسرع إلى الترحيب بأول مدافع عنها أو أول من يقدم إليها المساعدة . كما أن هناك سبباً آخر وهو خروج قائد الثورة من بين صفوف الأوليجاركية ذاتها لى ينصب نفسه طاغية على الدولة.

أما الثورات فى الدولة الأرستقراطية فتحدث بسبب إحتفاظ الأقلية بالوظائف العامة والتحكم فى كل أمور الدولة ، والثورات هنا قد تحدث أولاً وحينما يكون خارج الحكومة قلة من المواطنين ملأت العزة صدورهم يشعرون أنهم بكفايتهم مساوون لولاة أمورهم ... وثانياً حينما يكون رجال أفذاذ لا يقلون فى الأهلية عن غيرهم قد أهانهم أناس ممن فوقهم فى المرتبة.. وأخيراً حينما يدفع عن كل وظيفة رجل ذكى القلب.

أما الثورات فى الدولة الموناركية فترجع إلى تعنت الحاكم الأوحد والبحث وراء مجده وثرائه الشخصى بغض النظر عن مصالح المواطنين من أمثلة : (صدام حسين ومعمار القذافى) ، ويرى أرسطو أن من وسائل حفظ الدولة وعدم قيام ثورات فيها مايلى:

- الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه ، وتدعيمه وتقويته باستمرار.
- التصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين.
- تحديد مدى زمنى معين للوظائف الرئاسية.
- القضاء على المشاحنات والخصومات أولاً بأول.

- حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطي دائم منها للدولة.
- القضاء على نوازع الترفع والتعالى على المواطنين.
- حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصاً الأكفاء منهم.
- رعاية الفقراء والمحتاجين وتقديم الإعانات المستمرة لهم وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء.
- أن يتحرى الحاكم أو الحكام الفضيلة والعدالة وعدم التفريط والأعتدال.
- مطابقة التربية لمبدأ الدستور. يقول أرسطو " إن أنفع القوانين ، أى القوانين المصدق عليها بإجماع المواطنين ، تصير لغواً إذا كان الأخلاق لا تطابق المبادئ السياسية .. لأنه ينبغي أن يعلم حق العلم أنه إذا حاد مواطن واحد عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الإخلال بالنظام " .

و- طبيعة الفكر السياسى الأرسطى:

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان ، الأول منهج عقلى يصدر فيه المفكر عن مبادئ عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها ، والثانى منهج تاريخى يصدر عن الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المبادئ .

المنهج الأول: يتصل بالأخلاق وبالفلسفة بلا جدال ، أما الثانى فيتصل بتجربة الماضى وبالاستقراء وبدروس التاريخ.

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلى أو الفيلسوف ومنهجه عقلى صرف إذا اراد أن يفهم المجتمع وقوانينه ؟ لكانت الإجابة إن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنسانى ، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسرار ه ، سبر غور

الجماعة وعرف أسرارها ، إن غرض المجتمع لا يمكن إلا أن يكون غرض أفرادها ، والقانون الأسمى للفرد هو القانون الأسمى للدولة.

هكذا سار افلاطون فى نظريته السياسية ، متتبعا المنهج العقلى ومستخرجاً من ذات الإنسان ، أصول الدولة ونظامها ، ولكنه - مع ذلك - لم يهمل المنهج التاريخى تماماً ، لقد عرف افلاطون تماماً حكومات زمانه ورسم صورة واضحة للطغيان الذى كان شائعاً فى فارس ، وحينما انهارت الامبراطورية الفارسية بعد نصف قرن فى ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب دهش معاصرو الاسكندر لحصافة الفيلسوف الذى تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد أستشعر السهولة الصحيحة لذلك الفتح .. إلى جانب شواهد أخرى كثيرة . وإذن فنظرية افلاطون تستند أيضاً إلى التاريخ ، وإن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأعمق ينبوع.

أما أرسطو فإنه على عكس افلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية ، ويستعير نظريات كلها تقريباً منها . لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى ، وأتبع فى السياسة نمطاً تحليلياً تاريخياً ، إنه لا يرى كما رأى افلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها صورتها على ضوء عقله ومنى قلبه بل هو يقبلها كما هى حسنة التأليف أو قبيحته ، ويبحث فى عناصرها وكيف تتألف ، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها.

لقد إتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانوناً صريحاً ورفعها بوصاياها بوبفعله حتى جعلها منهجاً. ولقد خص الكتاب الثانى كله من السياسة بالإمتحان النقدى للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التى لاتقل عن مائة وخمسين دستوراً. إلا أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخى يلجأ أيضاً إلى المنهج العقلى ، فهو يحاول مثلاً تصوير مدينة فاضلة ويخص لهذه المدينة كتابين كاملين ، ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل ويربط بين السياسة وبين الخير (الأخلاق).

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاهاً عقلياً فى نظريته السياسية وإن لم يهمل وقائع التاريخ. بينما اتجه أرسطو اتجاهاً تاريخياً واقعياً وإن لم يهمل فعلته العقل^(*).

(*) ترجم كتاب السياسة لأرسطو بأقلام عديدة وبلغات مختلفة وتناوله الفلاسفة والمؤرخون والمفكرون بالشرح والتقديم والتعقيب نذكر من هؤلاء Jowett, I. oos. Snsemihl. Saint- I ilaire. Nenman. Congrave Rackham I. ange Teiehmallier. Ilicks كثيرون . كما ظهر العديد من المؤلفات التى تحاول الأحاطة بالفكر الأرسطى السياسى وإعتبار أرسطو المعلم الحقيقى الأول المؤسس لفلسفة وعلم السياسة ومن هذه المؤلفات: Barker: E: Potitical of plato and Aristette (New-York 1909)

وعلى الأخص الفصل العاشر والفصل الحادى عشر Chernlss. H: Aristotle's Criticism of plato and Actdemy (Baltimore 16-14) وهو كتاب قيم تظهر فيه أوجه الخلاف بين أفلاطون وأرسطو ، وأوجه النقد التى وجهها أرسطو لأفلاطون بما فيها أوجه النقد السياسى . ولايكاد يوجد أى مؤلف عن السياسة إلا ووجد فيه أرسطو وفلسفة السياسة. (أنظر فى ذلك : د. على عبد المعطى - تطور الفكر الغربى - مرجع سابق - ص ٧٦ وما بعدها).

٦- مساهمات أرسطو في الفكر السياسي الاجتماعي :

مما لا شك فيه إن الفيلسوف السياسي اليوناني أرسطو له مساهمات عديدة في مجال الفكر السياسي التي تفيد قضايا المجتمع وفي طريقة وضع دستور للبلاد ، ونجده لم يتبع طريقة أفلاطون في إلزامه دستوراً بعينه للمدينة هو الذي أشار إليه في الجمهورية وفي القوانين ، بحيث يصبح ما عداه من أنظمة فاسداً ولا يحقق جمهوريته الفاضلة ، بل إن أرسطو على العكس من ذلك كان يرى أن النظام الدستوري ، لا يمكن أن يوضع بصورة عامة مطلقة بحيث ينطبق على سائر المدن والدول بدون تمييز ، ذلك أن لكل مدينة ظروفها ومطالبها الخاصة بها والتي تختلف عن ظروف ومطالب غيرها من المدن بحكم البيئة ، والعادات والتقاليد ، والنشاط الاقتصادي ، وغير ذلك.

وصحة أى دستور إنما تتحدد بحسب ما يحققه من خير للمجتمع نتيجة لتمشييه مع غايات هذا المجتمع ومطالبه.

ويستحد الشكل العام للدستور كذلك عن طريق توزيع القوى السياسية بين فئات المدينة ، فيجب أن يلائم الدستور بين حاجات الطبقات المختلفة لأنه لن يكتب له البقاء إلا إذا كان مؤيدوه أقوى من معارضيه ، ولن يحدث هذا إلا إذا منح الدستور للمواطنين المتساويين حقوقاً متساوية ، ولغير المتساويين حقوقاً غير متساوية^(١)

(١) د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي - ج ٢ - ص ٢٢٨ - ٢٢٩

وبعد أن عرضنا لدولة المدينة ونظامها السياسى والإجتماعى والدولة والسلطات الثلاث وطبيعة الفكر السياسى الأرسطى يجدر بنا أن نلقى الضوء على أهم مساهمات أرسطو فى الفكر السياسى:

١- كان أسلوبه ومنهجه فى التحليل الذى كان أساساً لقواعد التحليل السياسى وخاصة فى مجال نظم الحكم هو الذى أهله لأن يعرف باب الحكومات المقارنة وهذا الأسلوب الواقعى التحليلى أدى إلى الكثير من التعميمات ذات القيمة الدائمة.

٢- إعادة تحليل وتبويب ما جاء به سابقون من أفكار ، حيث طور العديد من الأفكار التى جاء بها خاصة أفلاطون وبلور منها نظريات متكاملة.

٣- أكد أرسطو على أهمية التوازن فى الدولة ، وتوضيح أن المشكلة السياسية المجردة هى إيجاد توازن بين الحرية والسلطة فى الدولة وهو لم يكلف بتوضيح الأساس بل إنه حال كيفية إقامة الدولة على مثل هذا التوازن.

٤- كما ساهم فى توضيح أن سلطة الحكومة تخضع للرأى العام والقوانين الخاصة بالدولة.

٥- عالج أرسطو فكرة السيادة فى الولة ذلك المفهوم الذى طوره "بودان" فى عصر النهضة.

٦- اقترب أرسطو من مبدأ فصل السلطات فى الدولة بتوضيحه أن الأجهزة الثلاثة فى الحكومة يجب أن تميز عن بعض.

٧- يعتبر أرسطو رائداً في الدفاع عن الملكية الخاصة وتعتبر مساهماته في هذا المجال من المساهمات الخالدة^(١).

٨- نجد أرسطو قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية ، والظواهر الاجتماعية ، ويستعير نظرياته كلها تقريباً منها ، والدولة يقبلها كما هي حسنة التأليف أو قبيحة ، ويبحث في عناصرها ، وكيف تتألف ، ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها ، ولقد أتجه أرسطو في نظريته إتجاهاً واقعياً تاريخياً أستقرائياً وإن لم يهمل فطنة العقل^(٢).

٩- الحياة الفاضلة تركز على المشاركة في الدولة ، فالدولة الأداة التي تبرز أكمل صفات الطبيعة البشرية . بل أنه جعل الإسهام في تولى الوظائف العامة خير دليل على اكتساب الفرد صفة المواطن.

١٠- ذهب أرسطو إلى أن القانون هو أفضل حاكم يمكن أن تأتمنه الدولة في توجيه حياة الأفراد وتنظيمها.

١١- أهتم أرسطو بصفة المواطن ورعيته للدولة ، ويرجع هذا إلى تأثيره بنظام الحياة في دولة المدينة ، وكان يرى أن دولة المدينة هي المنظمة الوحيدة التي تستطيع أن تحقق أهداف الجماعة ، وهذا الاعتقاد قد دفعه إلى قصر الرعية على طبقة محددة من المجتمع ، وتلك الطبقة لديها ما

(١) حورية مجاهد : الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده - ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر الغربي - ص ٧٤-٧٦..

يؤهلها لتحمل أعباء وظائف الإدارة العامة . وهو يخرج طبقة العمال والصناع والفلاحين من طبقة المواطنين^(١).

١٢- إن أرسطو لا يسلم بصحة أى صورة مثلى مطلقة للمجتمع ، بل يرى أن صلاح الحكومات وفسادها مسألة نسبية تقرررها حاجات الأفراد ومطالبهم بحيث يتعدل شكل الحكومة وفقاً لمقتضيات الظروف الخاصة بكل مدينة على حدة.

١٣- نجد أرسطو يربط الأخلاق بالسياسة ويستمد قواعد السلوك عند الأفراد وفى المدينة من واقع الحياة العملية وخبراتها دون الرجوع من جانبه إلى مبادئ عقلية قبلية تتجاوز التجربة ، فالأخلاق والسياسة علمان عمليان لا من حيث التطبيق فحسب من حيث المنهج أيضاً^(٢).

أما أهم ما يؤخذ على أرسطو بصفة عامة ما أخذ على أفلاطون وهى المحدودية ، فقد بنى فكرة وتحليله على النطاق المحدود دولة المدينة بل رأى أن الوضع الأمثل هو العودة لهذا النطاق المحدود ، وقد وضح هذا من تحليله لحجم الدولة وصفة المواطن ، وغيرها ، حيث تأثر مباشرة بالتجربة اليونانية وقد أخذ عليه وهو معلم من أصبح الإسكندر الأكبر بأنه لم يحبذ أهمية الاتحادات أو التوسعات^(٣).

(١) بطرس غالى : المدخل إلى علم السياسة - ص ٤٨-٤٩.

(٢) محمد أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى - ج ٢ - ص ٢٣٥.

(٣) حورية مجاهد : الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده - ص ١٠٤.

٧- أهم آثار الفلسفة اليونانية في المجال السياسي :

أ- الأفكار الخاصة بالحرية والديمقراطية: فالحرية التي تمتع بها العالم الهليني كانت واضحة أشد الوضوح بالقياس إلى حياة الأفراد في الإمبراطوريات الشرقية التي سبقتها ، وفي الإمبراطورية الرومانية التي حلت محلها . وكان تمتع اليونان بالحرية يتجلى في صور متعددة منها:

أولاً: كان اليونان القدامى يحرصون على تمتع المدينة بالاستقلال الذاتي داخلياً ، وخارجياً. وقد ظهر هذا بوضوح حين تزعمت أثينا حركة مقاومة الغزو الفارسي.

ثانياً: حب اليونان القدامى للحرية هو الذي طال دون اتحاد العالم الهليني ، وأخيراً قضى على إستقلال العالم الهليني كله ، وكان سبباً في الخضوع لإمبراطورية الإسكندر الناشئة ، ثم الإمبراطورية الرومانية.

وكان تمسك اليونان بالإستقلال التام ، والحرية الكاملة يرجع إلى اعتقادهم بعدم إمكان تنفيذ النظام الديمقراطي الكامل في وحدة سياسية أكبر من دولة المدينة .

ب- حرية التفكير وحرية التعبير عن الآراء ، فقد شجعت أثينا هذه الحريات بشتى الطرق واستعمال مواطني أثينا لهذه الحريات يرجع إلى طبيعة نظامها الاجتماعي ، إذ كانوا يتمتعون بفراغ في الوقت أكبر مما يتمتع به المواطنون في العصر الحديث ، وكان عبء الإنتاج يقع على عاتق

العبيد. وهذا بدوره أتاح للمواطنين فرصة الاهتمام بالشئون العامة في الدولة . وأخذت الدولة تهتم بنشر العلوم والفنون والآداب . وإذا قارنا بين حياة اليونان الثقافية ، وحياة معاصريهم من الدول الشرقية وجدنا أن اليونان كانوا يتميزون بالتفكير الفلسفى.

ج- وضع اليونان حجر الأساس فى بناء الحرية الفردية: فقد اعتبروا الحكومات الاستبدادية وحكومات الأقلية أسوأ أنواع الحكومات ، وكان أرسطو يؤمن بأن حصول الفرد على قسط وافر من الحرية يعتبر من أهم الشروط اللازمة لتقدم الإنسانية ، كما نادى الأبيقوريون بأن الفرد يجب أن يشبع جميع رغباته ، إلا أن اليونان فى الحقيقة لم يتصوروا أن الدولة إنما قامت لتحقيق رفاهية الفرد ، لقد تبينوا وجود إرادة الدولة ، ولكن لم يعترفوا للفرد بإرادة منفصلة عن إرادة الدولة فالإونانى كان يخضع لقوانين الدولة خضوعاً تاماً ، وكان عليه أن يخضع لقوانين الطبيعة ، وكان ينظر إلى كلا الأمرين على أنهما شئ طبيعى ، ولم يحاول الإونانى أن يفهم طبيعة السلطة وطبيعة الحرية ويطبقها تطبيقاً تاماً حيث كانت أثينا ترفض إعطاء الحرية لجميع طبقات السكان ، وكانت تحرم منها الشعوب التى تخضع لسلطاتها ولا تسمح بالحرية إلا لنفسها ، ولقد ورث العالم الغربى عن اليونان القدياء فكرة الحرية ، لا على أنها نظام عملى بل على أنها مثل أعلى ، ثم تطورت بعد ذلك فظهرت فى شكل الديمقراطية والفردية ، وصارت أهم تراث فى العالم الهللىنى الإونانى الذى أثر على فكر فلاسفة العصور الوسطى وخاصة فى النظام

الإجتماعى الأثينى ونظرية الدولة عند أرسطو^(١) وفلاسفة الإسلام من أمثال جماعة أخوان الصفا وخلان الوفا وأبو نصر الفارابى وغيرهما وهذا هو موضوع الفصل القادم.

ولكن قبل الولوج إلى موضوع الفصل يجدر بنا أن نوضح بإختصار الفكر السياسى فى العصور الوسطى وسوف نتناول فى هذه العجالة الحياة السياسية والفكر السياسى فى أوروبا خلال العصور الوسطى ، والتي تأثرت بظهور عاملين جديدين هما:

- أ- الديانة المسيحية وتطور الكنيسة .
- ب- المبادئ التى حملتها القبائل التيوتونية (الجرمانية) والأنظمة السياسية الخاصة .

كما أن هناك أسس فلسفية سياسية للفكر المسيحى مثل موقف الكنيسة من القانون ، والمسيحية مبدأ المساواة البشرية بين المسيحيين فقط دون البشر من الديانات الأخرى ، ومبدأ الطاعة ، ومبدأ ازدواج السلطتين ومبدأ الملكية الخاصة.

ولو أنقلنا لخصائص الفلسفة المسيحية التى نستطيع أن نجملها - من خلال دراساتنا للفلسفة- فى أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل ، وهى فلسفة

(١) يراجع فى ذلك تفصيلاً : د. عب الرحمن خليفة ، د. منال أبو زيد - الفكر السياسى الغربى - الأسس والنظريات - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية - ٢٠٠٢ - صفحات من ١٨-٢٠ و ٣٠-٤٥.

محدودة المشاكل التى تشغل بها فى تناول ماهو خاص لفكرة الخلاص(*) أى تتناول الله وصفاته ، والإنسان من حيث روحه وصلته بالله تعالى والطبيعة وصلتها بالله تعالى ، أى كل ما يتصل باللاهوت وهو ما يقابل الإلهيات فى الفكر الإسلامى المتمثلة فى دراسة قضايا علم الكلام فى الإسلام.

ومن أهم فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى نجد القديس أوغسطين St. Augustine (٣٥٤-٤٣٠م) ودانتى (١٢٦٥-١٣٢١م) صاحب الكوميديا الإلهية . الأول يمثل الاتجاه الدينى مع الفيلسوف المسيحى المعروف توما الأكوينى. أما الثانى فهو يمثل الاتجاه العلمانى. ولو حاولنا عرض أفكار الفيلسوف القديس أوغسطين بإختصار فنجد ان حياته مرت بأربعة مراحل فكرية مختلفة إنتهت بإيمانه الشديد وورعه ودفاعه المرير عن المسيحية ضد منتقديها ، ويعد من أوائل الآباء فى الفكر المسيحى الذين عبروا عن العلاقة بين الكنيسة والدولة فى إطار ازدواج السلطتين ، ولقد جاءت أراؤه مدعمة لأولوية السلطة الدينية على السلطة الدنيوية .

أخذ أوغسطين فكرة الكومنولث (مصلحة الناس المشتركة) من شيشرون مفكر الرومان الفذ ، والناس يقصد بهم هنا الأفراد فى المجتمع الذين يجتمعون ويربطهم توافق رأى مشترك بصدد القانون (الطبيعى عند شيشرون)

(*) وهى فكرة مسيحية بحتة تؤكد على أن صلب المسيح عليه السلام كانت خلاصاً من خطايا البشر وسوف تلعب هذه الفكرة دوراً كبيراً مع فكرة الصلب والفداء فى العقيدة المسيحية. يراجع ذلك تفصيلاً : د. صابر أبا زيد - دراسات فلسفية فى الحوار والإستشراق - دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر - الاسكندرية - الطبعة الأولى - ٢٠١١ - ص ٨٥ وما بعدها.

ولقد ركز أوغسطين على إيجاد الكومنولث المسيحى الذى يعنى فى هذا المجال تجمع روحانى يمثل فى رأيه نهاية تطور البشرية ، تلك الفكرة التى ظلت مهيمنة على التفكير السياسى فى الغرب خلال العصور الوسطى وإمتدت حتى العصر الحديث ، فقد تحكمت هذه الفكرة فى عقائد المفكرين الكاثوليك والبروتستانت على السواء فى المسيحية.

وأهم آراء أوغسطين الفلسفية يتضمنها كتابه مدينه الله City of God الذى أراد به الدعوة إلى الدفاع عن المسيحية ضد الوثنيين الذين يزعمون إن المسيحية كانت سبباً فى إتهيار الإمبراطورية ، وفى هذا الكتاب يعيد أوغسطين تكييف النظرية القديمة التى تقول بولاء الإنسان لمدينتين: أولها تلك التى ولد بها والثانية مدينة الله -تكييفاً يتمشى مع وجهة النظر المسيحية.

وإذ إنتقلنا إلى دانتى الذى تأثر فى فكره بما حدث له من نفى من فلورانس نتيجة للمشاحنات السياسية والنزاع اللانهائى والذى إستمر طيلة حياته بين الأحزاب البابوية والإمبراطورية فى إيطاليا ، وكان دانتى دائماً يفصل بين عالمين:

- عالم وسيط يؤمن بأن الدولة الدينية الجامعة (البابوية) هى أساس التنظيم الاجتماعى .
- وعالم جديد يؤمن بأن الدولة القومية القوية الجامعة (الإمبراطورية) هى أساس التنظيم الاجتماعى.

ونادى دانتى بإقامة دولة عالمية تعترف بها كافة الدول ، وأن يعيش
البشر جميعهم فى ظل سلام دائم.

إذن يمكن القول إن الحياة السياسية فى أوروبا خلال العصور الوسطى
تأثرت بظهور عاملين جديدين هما: الديانة المسيحية ، والمبادئ التى حملتها
القبائل التوتونية (الجرمانية) ، ولقد كان تأثير المسيحية نتيجة تطور الكنيسة.
أما القبائل التوتونية فقد جاءت بأنظمة سياسية خاصة تولدت عنها أفكاراً
سياسية جديدة تدور حول طبيعة القانون ونظم الحكم. ويرى د. بطرس
غالى (الأمين العام السابق للأمم المتحدة) إن العصور الوسطى لم تهتم
بالسياسة كما أهتمت بها العصور القديمة ، وأن نفهم إن علم السياسة لم يكن
علماً قائماً بذاته ، بل كان يدرس ضمن الدروس والعلوم الدينية ، وكان
الغرض من دراسة السياسة توضيح العلاقات بين السلطة الدينية والسلطة
الزمنية^(١) ، وقد أشار أستاذنا د. عبد الرحمن خليفة (رحمه الله) فى كتابه^(٢)
إلى بعض الأسس الفلسفية السياسية للفكر المسيحى ، فقد كانت هناك بعض
الأمور السياسية والقضايا العالقة التى واجهت آباء الكنيسة عند تطبيقها للدين
المسيحى فى الأمور الزمنية الدنيوية (علاقة الدنيا بالدين) وهى:-

١- موقف الكنيسة من القانون : عندما تقبلت الكنيسة المفهوم الرومانى
بوجود المستويات الثلاثة للقانون وهى القانون المدنى وقانون الشعوب

(١) د. بطرس غالى ، د. محمود عيسى : المدخل إلى علم السياسة - مكتبة الأنجلو المصرية
بالقاهرة - ١٩٧٦ - ص ٦١.

(٢) أنظر فى ذلك : الفكر السياسى الغربى - الأسس والنظريات - مرجع سابق - ص ٨٧-٨٨.

والقانون الطبيعي ، ولكن المستوى الثالث وهو القانون الطبيعي حل محله إيمان رجال الكنيسة بالقانون الإلهي المستمد من العهد الجديد (الإنجيل). وعلى هذا الأساس فقد إعتبر رجال الكنيسة إن الأفراد في المجتمع قد عاشوا أساساً في حياة مثالية سعية تقترب مما وصفه (الرواقيون) قديماً في الطبيعة وبما وصفه (سنيكا) بالعصر الذهبي.

٢- المسيحية والمساواة : نادت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد في المجتمع ، ولقد أخذت المسيحية من الفلسفة الرواقية أيضاً مفهوم المساواة الغالية ، وهذه المساواة إعتبرت مطلقة وأساسها الإيمان المسيحي.

٣- مسألة الطاعة : وهي طاعة الحاكم القائم في الدولة وإحترامه وهذا مستمد من قول السيد المسيح " إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله "

خصائص الفلسفة المسيحية:

للفلسفة المسيحية خصائص معينة تلقى بظلالها على الأبعاد والقضايا السياسية ، يمكن لنا أن نجملها فيما يلي :-

١- أنها تكمل الإيمان عن طريق العقل. أو تكمل العقل عن طريق الإيمان فهي تحاول إلى جانب إيمانها بالمعتقدات أن تعبر عنها تعبيراً حقيقياً.

٢- إنها محددة المشكلات التي تشتغل بها ، فهي تتناول فقط ما هو خاص بفكرة الخلاص كما سبق القول أي تتناول الله وصفاته والإنسان وصلاته بالله والعالم والطبيعة.

٣- إذا كانت الفلسفة المسيحية لاتحرم على أصحابها الإشتغال بغير المسائل اللاهوتية ، فإن الفيلسوف حينما يتفلسف لايمكن أن يفرق بين أجزاء في عقله مختلفة ، ومن هنا فإن كل فيلسوف مسيحي لابد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية^(١) ، وإن الفلسفة المسيحية دينيه الطابع ، ولكن هذا لايمنع أنها فلسفة حقيقية^(٢) ، والمشكلة هي كما يقول جيلسون Gilson معرفة ما إذا كانت حقيقية ، ولذا فإنها متهمة بأنها ليست فلسفة ولكنها لاهوت وبالتالي فهو عمل غير فلسفي بالمرّة ، فما المانع من أن نكون متدينين ونبحث في الفلسفة ، فالعصر الوسيط قد شهد فلسفات أخرى غير مسيحية كالفلسفة اليهودية والفلسفة الإسلامية وأثر كل منهما في الآخر وتأثره به وبالتالي فلا يكفي المؤرخ أن يقوم بدراستها كما يدرس المذاهب المنعزلة التي تتغلق على نفسها ولاترتبط بغيرها^(٣).

.. وأخيراً يعد القديس أوغسطين من أعظم مفكري المسيحية في عصره ولقد كانت المسيحية بالنسبة له هي الفلسفة الحقيقية ، كما يعد من أوائل وأهم الآباء في الفكر السياسي المسيحي الغربي الذين عبروا عن العلاقة بين الكنيسة والدولة في إطار ازدواج السلطتين ، وهو يقترب في بعض آراؤه وظروفه من أفلاطون ويعد مؤسس الأفلاطونية المسيحية.

(١) د. عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة - ١٩٦٩ - ص ٦

(٢) د. ماهر عبد القادر ، د. حربي عباس : دراسات في فلسفة العصور الوسطى - دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية - ٢٠٠٤ - ص ١٥.

(٣) جيلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط - عرض وتعليق - د. إمام عبد الفتاح إمام - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٤ - ص ١٠.

الفصل الثانى

الفلسفة السياسية فى المجتمع الإسلامى

"جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا"

.. ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

.. تمهيد

أولاً: طبيعة أخوان الصفا .

ثانياً: عصر أخوان الصفا وخلان الوفا .

ثالثاً : بيئة أخوان الصفا .

رابعاً: مصادر فلسفة أخوان الصفا .

خامساً: رسائل أخوان الصفا (البعد السياسى).

سادساً: السياسة عند أخوان الصفا (المفهوم – المعنى).

سابعاً: أقسام السياسة عند إخوان الصفا

.. تمهيد :

لم يحظ مفهوم السياسة لدى أخوان الصفا بأهتمام الباحثين نظراً لإتقسام هؤلاء إلى فرقاء مختلفين حول طبيعة نشاط جماعة الإخوان فى المجتمع الإسلامى. فبينما رأى البعض ان جماعة الإخوان كانت جماعة سياسية تهدف إلى تحقيق غايات سياسية ، رأى فريق آخر أن هذه الجماعة لاتعدو كونها جماعة فكرية هدفها الرئيسى تحقيق بعض الغايات الدينية بعيداً عن التيارات السياسية.

على أنه لايمكن الوقوف على مفهوم السياسة عند أخوان الصفاء إلا بعد أن نعرض أولاً لطبيعة نشاط هذه الجماعة وأغراضها ، ثم ننتقل لعرض مفهوم الإخوان للسياسة وتقسيماتهم لها.

كما لايجوز بحال أن ندرس شخصية أو جماعة دراسة واعية من جميع النواحي دون أن نلقى الضوء ولو بنظرة عابرة على العصر الذى عاشوا فيه والبيئة التى نشأوا فيها خاصة إذا كانت هذه الجماعة لها أثرها ونتائجها على الفكر بصفة عامة والفكر الفلسفى الإسلامى بصفة خاصة والفكر السياسى بصفة أخص.

فالكائن المستقل عن ما قبله وما بعده إستقلالاً تاماً والذى لايتأثر بشئ مما حوله ولايتأثر بمن سبقه وأحاط به لاعهد به فى العالم حتى اليوم.

فالمصادفة محال ولايوجد فى هذا العالم شئ إلا وهو نتيجة من جهة وعلة من جهة أخرى نتيجة لعلة سابقة وعلة لأثر يتلوه ..

إن أى فكرة أو نظرية علمية كانت أو فلسفية أو إجتماعية أو سياسية يمكن لنا أن نجد لها جذوراً تمتد إلى قديم الزمان ، وما أود أن أقوله إن جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا بالذات من المفكرين الذين ينطبق عليهم مقولة التأثير والتأثير فلقد تأثروا بمن سبقهم ومنهم على سبيل المثال :

فلاسفة اليونان وبصفة خاصة الطبيعيون منهم وبصفة أخص أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، ومن فلاسفة الإسلام نجد الكندى أول فلاسفة العرب والفارابى المعلم الثانى كما سنرى فى الفصل الثالث.

كما أهتموا بأفكار الفيثاغورية وفلسفة الرياضة والأفلاطونية المحدثة وغيرها . وهذا كله لاجعلنا أن ننكر دور إخوان الصفا فيمن جاءوا بعدهم فلقد كان الأثر واضحاً كبيراً على أفكار ابن سينا وابن رشد وغيرهم من فلاسفة الإسلام حتى العصر الحديث يعدهم البعض كرواد لحركة التنوير فى المجتمع.

ومن هنا أيضاً أردت أن ألقى الضوء على طبيعة وعصر إخوان الصفا وخلان الوفا والبيئة التى نشأوا فيها وكيف كان تأثيرهم على المجتمع من خلال قضايا السياسة.

أولاً: طبيعة إخوان الصفا :

لقد تصور - البعض أن غاية ما كان يرمى إليه إخوان الصفاء من عملهم إنما هو تنقيف الأمة وتهذيبها ، وأن عملهم هذا أدى إلى ارتباط البعض فيهم ، مما أدى بالتالى إلى ان تظل أغراضهم موضع الخلط والتكهن^(١).

(١) د. محمد غلاب : إخوان الصفاء - مرجع سابق - ص ٩-١١.

كما اعتبر البعض الآخر جماعة الإخوان من قبيل الجماعات الدينية قبل أن تكون جماعة سياسية أو إجتماعية^(١).

كما إعتبر الفريق الثالث التردد في شأن الأهداف السياسية لنشاط الإخوان. ولم ير في النصوص التي وردت في الرسائل إلا " لحناً لهذه الغاية الخفية " لا توضح هذا الإحساس بجلاء ، وإنما تترك الباحث أو القارئ في حيرة ، لا يستطيع معها الحكم على طبيعة نشاطهم^(٢) ، ومن ثم قام هذا الفريق بدراسة الأهداف السياسية للإخوان على وجه الإحتمال^(٣) ، ولكن هناك قليل من الباحثين أكدوا الطبيعة السياسية لنشاط جماعة الإخوان ، وجزموا بأن الإخوان " كانوا يشتغلون بالسياسة"^(٤).

وأن جماعتهم كانت من الجماعات الأولى التي مهدت الدولة الفاطمية وأنهم - أي الإخوان - لم يكونوا مجرد مدونين للفلسفة كما تصور البعض بل كانوا أصحاب فكر ونظرية ثورية^(٥). بمعنى أن الجماعة كانت تهدف إلى تغيير النظام العقلي تمهيداً لتغيير النظام السياسي متأثرة في ذلك بما كان في العالم اليوناني من محاولات للفلاسفة الفيثاغوريين والسقراطيين تشبه محاولاتها السياسية^(٦). بل يؤكد بعض أصحاب هذا الإتجاه أنه لا يمكن فهم

^(١) De Boer(T.J)Ikhwan Al-safa Encyclopedie Iisam. " Tome2-Paris-P487.

^(٢) د. جبور عبد النور : أخوان الصفاء - مرجع سابق - ص ٢١-٢٢.

^(٣) د. محمد النهي : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - مرجع سابق - ص ٣٠٦.

^(٤) كمال اليازجي وأنطوان غطاس كرم : أعلام الفلسفة العربية - مرجع سابق - ص ٤٨٤.

^(٥) Carra De Vaux : Les penseurs de I.Islam. Tome 4.-Paris - 1981.

^(٦) أنظر رأي الدكتور طه حسين في مقدمة الرسائل - طبعة القاهرة - ١٩٢٨.

وسائل أخوان الصفا ما لم تدرس على ضوء النضال الإجتماعى بين الطبقات وسعى المفكرون لقلب النظام الإجتماعى القائم بتعميم الفلسفة والمعرفة^(١). ونظر البعض الآخر إلى جماعة أخوان الصفاء بإعتبارها من الجمعيات السرية التى هى فى المقام الأول جمعيات سياسية لها أهداف خاصة أهمها القضاء على إنتهازية الفكر فى التحالف مع الملوك وأوليجاركية الحكم^(٢) ومن ثم فإن الهدف الرئيسى للإخوان هو هدف سياسى بصرف النظر عن ميولهم الدينية المذهبية ، فأتخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب وستراً يخفون وراءه أغراضهم السياسية بينما يرى البعض أنهم كانوا يخدمون التشيع. (وبالذات الإسماعيلي) إحدى فرق الشيعة الرئيسية^(*).

ولعل من الأسباب الرئيسية التى أدت إلى هذا الإختلاف بين الباحثين حول طبيعة نشاط جماعة أخوان الصفاء وأهدافهم ، وهو أن جل من تعرض لدراسة فلسفة أخوان الصفاء من غير المتخصصين فى عدم السياسة من ناحية وأن الإخوان أنفسهم تعمّدوا عن قصد بعثرة افكارهم السياسية بين ثلثايا

وقد عبر عن ذلك بقوله: إن جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء يمثلون نفوساً متوقدة توارت وراء غيوم السياسة . أنظر مقدمه .. د. صابر أبا زيد فى كتاب : فكرة الزمان عند إخوان الصفا وخلان الوفاء - مكتبة مدبولى - القاهرة - مرجع سابق .

(١) د. عبد العزيز الدورى : دراسات فى العصور العباسية المتأخرة - مرجع سابق - ص ٦.

(٢) د. محمود قاسم : دراسات فى الفلسفة الإسلامية - مرجع سابق - ص ٢٠٥.

(*) قام المؤلف بإعداد دراسة عن الإمامية الإثنى عشرية وأوضح فيها أهم فرق الشيعة- يراجع فى ذلك : الإمامية الإثنى عشرية - شخصيات وآراء - دار الحضارة - طنطا - ١٩٩٨ - الفصل الثانى.

رسائلهم كما استخدموا فى التعبير عنها فكرة الظاهر والباطن والرموز من ناحية أخرى.

ولكى نقف على حقيقة طبيعة نشاط جماعة أخوان الصفاء وهل هى جماعة سياسية أم جماعة إجتماعية ؟ أنه من الضرورى أن نلجأ إلى المعيار الذى يستخدمه علماء السياسة عادة فى التمييز بين أنواع النشاط الإنسانى ذات الطابع السياسى من عدمه، على أساس أن الأنشطة ذات الطابع السياسى تعكس الغاية من قيام جماعة منظمة تعتمد العلاقة فيها على علاقة الفرد بالجماعة أو الجماعة بالجماعة لا بين الفرد بالفرد ، بمعنى أن الجماعة السياسية هى جماعة تقيم مجتمعاً سياسياً كلياً يفرض من أعلى نظام عام يتشكل فى أوامر ونواهي تهدف إلى ضبط سلوك الأفراد والجماعات الجزئية والتدخل فى تنظيم علاقات بعضهم ببعض ، وتسوية صراعاتهم الداخلية ومجابهة المنافسات والصراعات الخارجية . كما أن النشاط الإجتماعى لجماعة ما لايعنى تحرر أعضاء هذه الجماعة من علاقاتهم المباشرة مثل علاقات الجوار والصدقة والأسرة ، أما الجماعة السياسية فتعنى التحرر من العلاقات المباشرة إلى مرحلة العلاقات غير المباشرة التى يتم تنظيمها فى إطار حاجة الجماعة فى المحافظة على بقائها وإنتظام حياتها وحاجتها فى رعاية مصالحها إلى سلطة رئاسية حاكمة ومواجهة كضرورة إجتماعية ومن ثم طريقة توزيع السلطة بين من يمارسون قدراً قليلاً أو كبيراً منها من يخضعون لها أو يحرمون من ممارسة أى قسط منها ، وعلى هذا الأساس يمكن التفرقة بين الجماعة السياسية والجماعة الإجتماعية ، وهى تفرقة تجد

محصلتها فى الفرق بين حياة الإنسان الإجتماعية - التى هى حياة الفرد الطبيعى المكتفى بذاته على شكل مستقل عن المجتمع ، فهو يجد حريته فى أنانية تتيح له مطلق الحق فى الملكية الفردية والاستمتاع بثروته كيفما يحلو له على وجه لا يبلغ به مرتبة الوعى الذى ينظم قواه الذاتية فى القوة الجماعية - وبين حياة الإنسان فى الجماعة السياسية ، حيث تقوم حريته وحقوقه على صلته بالآخرين ، ويصبح كائناً معنوياً لا ينفصل فى ذاته عن القوة الجماعية فى شكلها السياسى الذى يعلو على القوة والحقوق الذاتية للإنسان.

وفى إطار هذا المفهوم للفرق بين الجماعة الإجتماعية والجماعة السياسية ، يمكن القول بأن جماعة أخوان الصفاء كانت جماعة سياسية للإعتبارات التالية :-

١- أن جماعة أخوان الصفاء كانت جماعة منظمة ، تنظمها أفكار مذهبية دينية وسياسية مستترة داخل النظام الإجتماعى والسياسى القائم ، فكانت جماعة الأخوان " المدينة الفاضلة الروحانية " دولة معنوية داخل الدولة الطبيعية وفى مواجهتها ، ومن ثم كانت هناك قواعد تنظيم علاقات الجماعة الداخلية والخارجية ، وتضبط سلوك الأفراد داخلها ، وتقدم مصلحة الجماعة على المصلحة الذاتية.

٢- أن جماعة الأخوان كانت تؤمن بأنها فى حالة تأهب وأستعداد للصراع مع النظام القائم " دولة أهل الشر " فى نطاق مدينتهم الفاضلة الروحانية.

٣- أن الأخوان كانوا يهدفون من وراء التنشئة السياسية للأفراد الإعداد لقلب نظام الحكم وإقامة دولة أهل الخير ، ومن ثم تصبح المدينة الفاضلة الروحانية حقيقة مادية أى تصبح مدينة فاضلة روحانية وجسمانية.

٤- أن أفراد الجماعة كانوا يخضعون لنظام من الطاعة ، وكانت هذه الطاعة واجبة على الطبقات الأدنى أو المراتب الأعلى ، وكان الإمام على قيمة هذه المراتب مستحوذاً على السلطة الروحانية ، ومن ثم كان له سلطان على نفوس أتباعه وأعضاء الجماعة ، بل وعلى أجسادهم أيضاً ، ولذا يقول الأخوان " ومن ملك النفوس فقد ملك الأجساد . ومن ملك الأجساد فلا يملك النفوس^(١) ، ومن ثم كانت ممارسة السلطة من المراتب الأعلى على المراتب الأدنى هي السبيل لحفظ النظام والأمن للجماعة.

ثانياً: عصر أخوان الصفا وخلان الوفا :

لقد تضاربت آراء الباحثين والكتاب تضارباً شديداً حول تحديد العصر الذى ظهرت فيه جماعة أخوان الصفا ، ويمكن لنا حصر هذه الآراء فى ثلاثة اتجاهات رئيسية ولكل اتجاه براهين مؤيدة .. وهى :

الاتجاه الأول :

وهو الاعتقاد بظهور جماعة أخوان الصفا فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ، ولم يعرف المسلمون عصرأ كالقرن الرابع الهجرى حيث تناقضت فيه حياتهم العامة اشد التناقض فكانت سيئة أشد السوء ، مجذبة أقبح

(١) إخوان الصفا : الرسالة الجامعة - الجزء الثانى - ص ٣٧٢

الأجذاب من ناحية ، وكانت حسنة قيمة خصبة منتجة من ناحية أخرى وفسدت فيه حياتهم السياسية فساداً ظاهراً فأنحل سلطان الخلافة في بغداد^(١) وانقسمت الدولة العباسية إلى أمراء وملوك ولم يبق للعباسيون إلا بعض نفوذ فيما يطيف ببغداد^(٢) ، وأصبح أمر الخلفاء إلى المسيطرين عليهم من رجال القصر ونسائه يعبثون بهم ويتحكمون فيهم ويكلفونهم صروف الذلة والهوان واضطربت الدولة كلها فاستقلت عنها الأطراف البعيدة استقلالاً تاماً.

ولقد بلغ التمزق مداه في هذا القرن لدرجة قيام عدة دول ذات سيادة فعلية ، فكان السلطان في مركز الخلافة لبنى بويه^(*) ، وفي الأندلس لبنى أمية وفي أفريقيا للعبديين ، وفي مصر للأخشيديين ، وفي حلب للحمدانيين ، وفي الجزيرة الفراتية للشيبانيين ، وفي عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفي خراسان وما وراء النهر للساسانيين.

(١) د. طه حسين : مقدمه رسائل أخوان الصفا - تصحيح خير الدين الزركلي - ج ١ - ص ٣ - المطبعة العربية بمصر - ١٩٢٨.

(٢) د. جبور عبد النور: أخوان الصفا- دار المعارف- العدد ٧- ١٩٥٤ - طبعة أولى - ص ٩٠
(*) لقد سبق دخول بنى بويه بغداد عام ٣٤٤هـ - لإنتشار الفساد في الحكم ولم تكن هذه الحالة سوى نتيجة طبيعية ومحتومة للثورات العديدة التي تعاقبت على الخلافة لظروف القلق الإجتماعي بين الطبقات وإنعدام العدالة الإجتماعية وكبت الحريات ، ونظراً لتجمع الثورات والسلطات في ايدي جماعة من الفاسدين الذين فقدوا كل إحساس بالعدل والإستقامة. (راجع في ذلك تفصيلاً: د. محمد فريد حجاب: الفلسفة السياسية عند أخوان الصفا - ص ٣٤ - الهيئة المصرية العامة للكتاب - طبعة أولى - ١٩٨٢).

ومن هنا نجد أن بعض الأقاليم القريبة من بعضها البعض طمحت إلى شئ من الاستقلال الداخلى يختلف قوة وضعفاً باختلاف ما لهذه الأقاليم من حظوظ وقدرة فى حياتنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية ، وبإختلاف ما ينجم فيها من زعماء ومخلصين وقواد ثورة ، وأحياناً اصحاب مطامع بحيث أصبح العالم الإسلامى فى هذا العصر ميداناً للتناقض والتنافس وإزدحام الأهواء والشهوات والإستباق إلى مظاهر الفوضى والإضطراب .. وما أشبه اليوم بالبارحة ! وكان من نتائج ذلك تعدد الانتفاضات الإجتماعية التى حاولت أن تحقق أهدافها الاقتصادية والاجتماعية حتى ولو كان بحد السيف ، ولكن لظروف القهر والسيطرة إضطرت مثل هذه الحركات إلى الإعتماد على أسلوب الدعوى السرية وأعداد الأذهان لثورة فكرية تستتبع المكاشفة بحقيقتها بعد أن تكتمل لها عوامل النجاح ، وتعتبر جماعة أخوان الصفا لدى القائلين بهذا رأى من أشهر الجماعات السرية التى نشطت وقامت على هذا الأساس. ونجد فى العصر الحديث جماعة تشبه إلى حد ما جماعة أخوان الصفا وكانت محظورة رغم قدم نشأتها ولكنها حكمت بعد التمكين.

وإذا قلنا من قبل إن الحياة السياسية فسدت فى القرن الرابع الهجرى فإن أخوان الصفا قدموا لنا دليلاً على التناقض فى رسائلهم التى تمثل أصدق تمثيل هاتان الظاهرتان المتناقضتان .

ما نود أن نقوله إن الحياة العقلية ضلحت من ناحية أخرى صلاحاً لم يعرفوا له من قبل مثيلاً فى القرن الرابع الهجرى فأزدهرت الفلسفة ونضج العلم ونمت اللغة وفنونها والشعر والنثر ونهض التاريخ والجغرافيا بحيث أنك

تنظر إلى هاتين الناحيتين من نواحي الحياة الإسلامية في هذا العصر فلا تكاد تصدق إنهما يمثلان أمة واحدة هي الأمة الإسلامية ومتأثرة بحضارة واحدة هي الحضارة الإسلامية وخاضعة لسلطان واحد هو سلطان الإسلام. وظهر مفكرون مسلمون في العالم الإسلامي ربطوا بين الدين والفلسفة وكان من زعماء تلك الفترة جماعة كالقارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة الذين ظهرُوا في هذا العصر ، وكان من خضوع المسلمين في هذا العصر لهاتين الظاهرتين المتناقضتين :

- ظاهرة الإنحطاط السياسي والاجتماعي .
- ظاهرة الرقي العقلي والحضاري والعلمي.

.. إن بقيت لنا آثار مختلفة كثيرة لعل أظهرها وأقواها وأشدّها تشخيصاً لهذا العصر هو رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا كما سنرى فيما بعد.

الاتجاه الثاني :

ويذهب اصحاب هذا الإتجاه إلى محاولة تحديد عصر جماعة اخوان الصفا عن طريق تفسير بعض النصوص التي وردت في رسائل الاخوان ذاتها ، وفي هذا الإتجاه نتوقف عند محاولتين هما:

• المحاولة الأولى:

وقد قام بها العلامة والمستشرق كازانوفا⁽¹⁾ Casanova فمثلاً ورد في الرسائل إن إستئناف دور الكشف والانتباه وإنجلاء الغمة عن العباد والأمة

(1) Casanova: P., Une date Astronomique dans les Epitres des Ikhwan El-Safa Journal Asiatique 1915, P5-17.

يكون بانتقال القران من برج مثلثات النيران إلى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبית السلطان وظهور الاعلام ، إذن نستطيع القول إن كازانوفاً إستند في محاولاته هذه إلى الظواهر الفلكية والكواكب ودورانها حول الأرض وربط ذلك بظهور سلطان في ذلك التاريخ وكأنه فلك ظهر في السماء ، وهكذا دائماً يحاول فك الطلاسم وينتهي إلى تاريخ معين ويتصور أنه تاريخ إنتصار مرتقب للفاطميين الذين ينتمى عليهم اخوان الصفا بالعقيدة المذهبية.

وخلاصة الأمر في هذا التفسير الفلكي إن كتابة الرسائل قد وقعت لاشك في هذا التاريخ الذي هو السادس والعشرين من جمادى الأول عام ٤٣٩هـ ، على الرغم من إنطواء هذه الافكار على غيبيات وتأويلات لايعلمها إلا الله ، وفي رأى إن المشكلة ليست في كتابة الرسائل وتاريخ كتابتها بقدر ما هي في الإجابة على هذا السؤال متى نشأت هذه الجماعة ومن هم؟

● المحاولة الثانية :

وهي عبارة عن تفسير لأحد النصوص التي أوردها الأخوان في رسائلهم حول الكواكب والنجوم وربط الأحداث بالتغيرات الفلكية ، وتذهب هذه المحاولة إلى أن الأخوان كانوا في إنتظار حدوث تغير كبير يتبعه إنقلاب في الحكم وإنهيار وقيام دولة جديدة تنتمى إلى جنس آخر ، وإن هذا الحكم المتوقع كان إنهيار حكم العباسيين والذي بدأ منذ عام ١٣٢هـ .

وقد قامت دولة العباسيين بعد إنهيار دولة الأمويين ويقولون فى مواضع أخرى فى رسائلهم : " فكذا حكم الزمان فى دولة الخير ودولة الشر فتارة تكون القوة والدولة ، وظهور الأفعال فى العالم لأهل الخير ، وتارة أخرى تكون القوة والدولة وظهور الأفعال لأهل الشر " (١).

الاتجاه الثالث:

وأصحاب هذا الإتجاه يرون أن جماعة أخوان الصفا يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثانى وبداية القرن الثالث الهجريين ، ويؤكد اصحاب هذا الاتجاه إنتساب اخوان الصفا للشيعة الاسماعيلية بل هم لدى البعض طلائع فلاسفة الاسماعيلية وهى إحدى فرق الشيعة الكبرى واعتبارهم من المؤسسين للفلسفة الاسماعيلية ورسائلهم (٢).

وجدير بالذكر ان عهد الخليفة المأمون كان عهداً مزدهراً فى الترجمة ونقل التراث الحضارى من كل حذب وثوب ، وكانت الحركة العقلية الإسلامية قد بلغت مداها وقطعت شوطاً كبيراً وخاصة فى الأخذ من علوم اليونان القدماء .

وبعد هذا العرض الموجز والتحليل لبعض الإتجاهات حول عصر اخوان الصفا وخلان الوفا نرى أنه من المرجح والمنطقى أن جماعة أخوان الصفا كمجموعة متناسقة لهم مبادئهم وأهدافهم سواء كانت هذه الاهداف جليلة

(١) أخوان الصفا : الرسائل - ج ٤ - ص ١٨٧.

(٢) د. صابر ابا زيد : فكرة الزمان عند إخوان الصفا - مكتبة مدبولى بالقاهرة - ص ٩١-٩٢.

واضحة أو خفية مستترة ، وكمؤلفات ورسائل وإنتاج عقلى وعلمى وفكرى وسياسى ظهرت وتطورت وانتشرت فى المجتمع الاسلامى خلال فترات ومراحل كثيرة بداية من ظهور بعض الأئمة أو الخلفاء حسب ظروف العصر وحسب كل مرحلة من المراحل فى التطور والانتشار بالدعوى تبعاً لمطالب الزمن وظروفه .

ومن ثم نود أن نقول إنه إذا كانت بذور حركة اخوان الصفا وخلال الوفا قد بذرت فى أواخر القرن الثانى الهجرى ونمت فى أوائل القرن الثالث الهجرى فإنها لم تأخذ الشكل النهائى ، ولم تتبلور حتى أواخر القرن الرابع الهجرى حيث ذاعت وانتشرت هذه الرسائل بين الناس ، ومن هنا يذهب أغلب المؤرخين والباحثين إلى أن ظهور اخوان الصفا كان خلال القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى).

ثالثاً: بيئة إخوان الصفا :

.. وبعد كما اختلفت الآراء وتضاربت حول زمن نشأة إخوان الصفا فقد اختلف الباحثون أيضاً حول مكان وبيئة تأسيس ، أو ظهور جماعة الإخوان.

ومن هنا نود أن نذكر بعض الاتجاهات حول بيئة إخوان الصفا.. ويمكن أن نجد فى هذا العدد إتجاهين.

.. الأول: يذهب إلى أن المكان هو البصرة كمركز رئيسى وأن الفرع لها هو بغداد

.. الثانى: يذهب إلى أن المكان هو سلمية بالشام (سوريا).

الاتجاه الأول:

.. ويرى اصحاب هذا الإتجاه أن جماعة إخوان الصفا ظهرت فى البصرة ، ولذا نجد بعض المستشرقين من أمثال دى بور ، وجولد تسيهر وكوربان يذكروا أن إخوان الصفا ظهوروا فى البصرة وفرع جماعتهم فى بغداد^(١).

والقول بأن جماعة إخوان الصفا " البصرية " .. هكذا بالتخصيص .. أى أنهم يعذبون وهذا تأكيد يفجره صاحب " العقيدة والشرية "^(٢)، ويرى كل من حنا الفاخورى و خليل الجر إن الإخوان كانوا بالبصرة ومنها تفوقوا فى مختلف البلدان حيث كان لظهورهم دعاة ومجالس^(٣) لنشر تعاليمهم وبث أفكارهم على الناس. ويقول الأب يوحنا الفاخورى البرلسى أن مدينة البصرة كانت المقر الرئيسى والأساسى لجماعة الإخوان ، وإنه من المحتمل أن تكون الجماعة قد تكونت فى بغداد ثم انتقلت إلى البصرة^(٤) ومنها إلى بقية البلاد لتبث دعوتها.

ولكن ماهى الاعتبار التى تأثر بها أصحاب هذا الإتجاه ؟

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) جولد تسيهر: العقيدة والشرية فى الإسلام - ترجمة د. محمد يوسف موسى - دار الكتب الحديثة بالقاهرة - ١٩٥٩ - ص ٢٣٩ .

(٣) حنا الفاخورى و خليل الجر : تاريخ للفلسفة العربية - بيروت - عام ١٩٥٧م - ص ٢٢٦ .

(٤) يوحنا الفاخورى البرلسى: إخوان الصفا - درس تحليل لفلسفتهم - مطبعة بولس حريصا - لبنان - عام ١٩٤٧ - ص ٤٠٣ .

يذكر الدكتور (حجاب)^(١) أن اصحاب هذا الإتجاه قد توصلوا إليه متأثرين بالاعتبارات الآتية :

أ- ما ذكره أبو حيان التوحيدي ونقله عنه القفطي ثم نقله عنهما كافة من بحث في موضوع إخوان الصفا ، حيث قال أبو حيان في معرض حديثه عن زيد بن رفاعه الذي ظن أنه أحد مؤلفي الرسائل كما سنرى.

" وقد قام - أي زيد - في البصرة زمناً طويلاً وصادف بها جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة "^(٢).

.. ونتفق مع الدكتور حجاب في أن هذا القول لا ينهض دليلاً على ظهور إخوان الصفا بالبصرة إعتماً على إقامة زيد بن رفاعه زمناً طويلاً بالبصرة.

ب- إن البصرة كانت حاضرة علم قديمة ، نشأ فيها عدد من الحركات السياسية والعلمية والفكرية والروحية ، وكانت البصرة ثغر العرب - حين مصرت في السنة السابعة عشرة من الهجرة بأمر الخليفة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) بالقرب من الإيلة (ميناء العجم) وسكانها عرب الشمال من قبائل مصر ، والثغور تعرب الواردين والصادرين فكانت البصرة وافداً لأجناس من الهند والسند ومن زنوج إفريقيا ، وكانت

(١) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا - ص ٥٦-٥٧ - مرجع سابق.

(٢) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة - تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين - ص ٤٥،٤ - لجنة

التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - عام ١٩٤٢م.

أيضاً تطل على تخوم فارس القديمة واعتبرت عاصمة خراسان وعاصمة الإسلام في العلم ومحط كثير من رجال الفرق الدينية المتعددة^(١).

ففيها ظهرت المرجئة والقدرية وفيها نشأ الحسن البصري ، وواصل بن عطاء زعيم المعتزلة ، والنظام الذي خلط الدين بالفلسفة ، فيها قام عبد الله بن ميمون القداح بفتنة القرامطة ، وفيها أقام الحسن الأشعري يتصل من الاعتزال ويدافع عن عقائد أهل السنة والأشاعرة.

لهذه الأسباب قرر البعض إنه ليس بعيداً أن تكون جماعة إخوان الصفا قد اختارتها - أي البصرة - لتكون مركزاً لها^(٢)، ولاسيما وهي مع بعدها عن بغداد - عاصمة العباسيين - كانت على صلة متينة بسائر الحواضر الأخرى.

ج- ما ذكره ماكدونالد " Macdonald " عن احتمال الإتصال بين أبي العلاء المعري وجماعة إخوان الصفا ، إذ قال : " .. يظهر أن أبا العلاء قد اتصل في وقت ما بالجماعة مثل إخوان الصفا إن لم يكونوا هم أنفسهم.."^(٣) وقد ورد اسم إخوان الصفا في شعر لأبي العلاء حيث يقول:

(١) د. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - ج ٣ - ص ١٠٥.

(٢) عمر الدسوقي: إخوان الصفا - ص ٨٧ - دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة ١٩٧٣ - أنظر أيضاً : د. حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا - ص ٥٧-٥٨.

(٣) د. محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا - ص ٥٩ ، نقلاً عن: Macdonald, D.B. Development of Muslim Theology jurisprudence and constitutional theory. London. ١٩٠٣-P.١٩٩

... كم بلدة فارقتها ومعاشر

.. يَدْرُونَ من أَسْفَ على يموعاً

... وإذا أضاعنتى الخطوب فلن أرى

.. لودّاد إخوان الصفا مضيعةً .. (١)

ولكن هذا لا يكفي أن الجماعة التي ألتقى بها أبو العلاء في بغداد والتي أطلق عليها اسم إخوان الصفا هم موضع دراستنا ، لعل الخيال الشعري والطموح الفكري عنده هو ما دعاه إلى إطلاق اسم إخوان الصفا على جماعته ، ولأن هذه التسمية كانت شائعة في عصره ، ولربما أطلق على جماعته هذا الاسم لما بينها وبين جماعة إخوان الصفا من تشابه في البحث الفلسفي .

الاتجاه الثاني:

.. يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأن مركز دعوة إخوان الصفا وبداية نشأتهم لحركة سرية كان بمدينة " سلمية " بالشام ، ثم بعد ذلك تأسست فروع الجمعية في مختلف أنحاء البلاد على أساس أن الأئمة المستورين - وإلى أحدهم تنسب رسائل الإخوان - كانوا يعتبرون مدينة سلمية مركز حركتهم ، وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي على المخطوطات التي اكتشفت حديثاً ، والتي عثر عليها الأستاذ/عارف تامر في بلدة مصياف بسوريا (٢) - والتي تشير إلى أن الأئمة المستورين أو الأئمة المكتومين على

(١) د. طه حسين : ذكرى أبي العلاء : ص ١٢٥ - طبعة أولى - القاهرة - ١٩٢٥ م.

(٢) عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا - ص ١٠ ، ١١ ..

حد تعبير المقرئى - من أبناء إسماعيل بن جعفر بن محمد بن على الحسين
إبن على بن أبى طالب رضى الله عنهم ، كانوا ينقلون سراً داخل البلاد
إنطلاقاً من فلسفة الشيعة الإسماعيلية السرية ، وكانت جميع التنقلات للأئمة
المستورين تنتهى إلى مدينة سلمية السورية.

... ومما يرجح أن جماعة إخوان الصفا اتخذت من مدينة سلمية بالشام
مركزاً رئيسياً لها مع الأخذ فى الاعتبار وجود فروع لها فى مختلف البلدان
والأقاليم - أن أهل الشام كانوا هم الجند المخلصين لبنى أمية ، وأنهم شعروا
بالألم والحسرة لسقوط الدولة الأموية.

.. ومن هنا .. نستطيع القول أن العلويين وأهل الشام اشتركوا فى
بغض وكرهية الدولة العباسية ، وهذا قد يكون دافعاً لتشجيع أئمة الاسماعيلية
على إتخاذ سلمية بالشام مركزاً لدعوتهم السرية مما يجعل هؤلاء الأئمة فى
مأمن من عيون بنى العباس تتبع أولاد إسماعيل وأحفاده أينما حلوا.

.. وأخيراً .. نود أن نقول إن رسائل إخوان الصفا لا تكاد تخلو إحداها
من عبارة " وجميع إخواننا حيث كانوا فى البلاد وجميع إخواننا
متفرقون فى البلاد...." (١) .. وهذا دليل على مدى إنتشار الجماعة وأنصارهم
فى مختلف الأقاليم والبلدان ، وخاصة فى بعض مدن سوريا وإيران والعراق

(١) إخوان الصفا : الرسائل - ج ٤ - ص ١٨٨.

" تلاحظ لنا تكرار ذلك أكثر من مرة وأكثر من موضوع فى الرسائل ، وإن أسلوب كتابة
الرسائل يتصف بتكرار جملة معينة أكثر من مرة ، وكما قلت ينقص كتابة الرسائل المنهج
والترتيب.

وآسيا الصغرى ومصر وغيرها .. من البلاد التى انتشرت فيها مبادئ
الإسماعيلية وكان لها فيها تأثير ظاهر ممتد حتى العصر الحديث وخاصة فى
مجالات السياسة والحكم والصراع على السلطة وقيام الثورات العربية
وإختلاف المذاهب العقائدية كما هو واضح ، وتضم سوريا ولبنان واليمن
وإيران وبقية البلاد الإسلامية . أما عن الثورات العربية فخير مثال لذلك ثورة
الشباب فى تونس ومصر عام ٢٠١١.

رابعاً : مصادر فلسفة إخوان الصفا:

وبعد أن وقفنا على نشأة إخوان الصفا من حيث الزمان والمكان
(العصر - البيئة) نرى أنه من المناسب أن نقف أيضاً على المصادر التى
استقى منها الإخوان فلسفتهم وعلومهم وآدابهم ، خاصة فيما يتعلق بالطبيعيات
والسياسات ونظام الحكم.

وبادئ ذى بدء يؤكد الإخوان أنهم لايتعصبون لمذهب من المذاهب
ولايعادون علماً من العلوم ، بل إن من أهم الواجبات على المسلم طلب العلم
الذى هو فريضة من الفرائض التى ينبغى أن يقوم بها. وقد أوضح إخوان
الصفا الصفات التى ينبغى أن يتحلى بها طالب العلم فذكروا فى هذا الشأن
سبع خصال هى :

السؤال والصمت - والإستماع - التفكير - العمل - الصدق - الذكر -
ترك الاعجاب^(١).

(١) إخوان الصفا : الرسائل - ج ١ - ص ١٤٧.

إذن ليس هناك ما يمنع البتة من أخذ الحقيقة من هذا أو من ذاك رغم ما قد يختلف عليه مع الآخرين في بعض العقائد والأفكار، وهذه بلا شك نزعة طيبة من إخوان الصفا وخلان الوفا شبيهة بتلك التي نادى بها فيلسوف العرب والإسلام - من قبل الكندي^(١).

.. وهنا يتبادر إلى الأذهان التساؤل الهام بمن تأثر الإخوان في فلسفتهم وعلومهم؟

.. لقد ناقش استاذنا المرحوم د. عاطف العراقي موضوع التأثير والتأثير في جانب هام من الجوانب التي يدعو إليها في منهجه العقلي حيث يذكر " إن الفلاسفة العرب إذا كانوا قد تأثروا بأفكار من سبقهم فإنهم بدورهم قد أثروا في تفكير بعض من جاء بعدهم ، ولكن الخطأ كل الخطأ هو التطرف فالثابت أن مفكرينا قد أخذوا كثيراً من أفكار الأمم السابقة ، وخاصة اليونان^(٢).

.. ويؤكد إخوان الصفا أيضاً أن مذهبهم هو النظر في جميع الموجودات بأسرها ، ويستغرق المذاهب كلها ، " ويجمع العلوم جميعها الحسية والعقلية من أولها إلى آخرها ، ظاهرها وباطنها ، جليها وخفيها بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد وعلة واحدة ، وعالم واحد ونفس واحدة^(٣).

(١) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه - ص ٣٣٩ - طبعة القاهرة - عام ١٩٧٨ م.

(٢) د. عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق - ص ٢٠ - الطبعة السادسة - دار المعارف - القاهرة - عام ١٩٧٨.

(٣) إخوان الصفا : الرسائل : ج ٤ - ص ٤١ ، ٤٢.

وبالرغم من محاولة الإخوان تأكيد نزعتهم هذه ، وتكرارها في الرسائل بين آن وآخر إلا أنهم لم يتخلصوا من نزعة التمييز أو التعصب في بعض المسائل التي كان لهم فيها آراء ومعتقدات مذهبية خاصة مثل:

مسألة الإمامة .. وهذا ما يؤكد المستشرق آيف ماركيت^(١) Yves Marquet ومسألة الإمامة تدخل في صميم فلسفة السياسة إلا أن جميع فرق الشيعة لهم نفس المنهج والتعصب في هذه المسألة ، وتعتبر من أهم العقائد لديهم فلا غرابة في ذلك إذا اعتبرنا إخوان الصفا من الشيعة الاسماعيلية ، أو هم كما قلنا - طلائع فلاسفة الاسماعيلية.

.. وعلى أية حال نستطيع أن نقول : إن الإخوان أخذوا علومهم وفلسفتهم من أربعة مصادر نحصرها كلها في مصدرين هما:

المصدر اليوناني ، والمصدر الإسلامي

١- كتب الفلسفة بصورة رئيسية:

" الكتب المصنفة على السنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيات والطبيعات"^(٢) ، والرسائل تشير في عديد من المواضع إلى كتب الفلاسفة مثل كتاب: المجسطي في علم النجوم لبطليموس ، وكتاب الأصول في علم الهندسة لإقليدس ، وكتاب الوصية الذهبية لفيثاغورس ، وكتاب أثالوجيا ، وكتاب

^(١) Yves Marquet: Imamat, Resurrection et Hierarchie Selon les Ikwan El-Safa Revue des Islamiques Année 1962, Paris. P. 49.

^(٢) إخوان الصفا : الرسائل : ج ٢ - ص ٤٢.

المقالات (قطيغورس) وكتاب العبارة (بارى ارمنياس) ، وكتاب القياس فلورفوريوس ، وقد لقبه الإخوان بالصوري نسبة لمدينة صور اليونانية.

هذا بالإضافة إلى بعض الكتب السياسية والأخلاقية لأفلاطون ومحاوراته عن سقراط ونيقوماخى وغيرهم من الفلاسفة اليونان والاسكندرانيين ، كما أخذوا أيضاً عن كتب الفرس وفلسفتهم ، ومن تناسخ الهند وفلسفتهم ، وأهم هذه الكتب : كتاب كليلة ودمنة (للفيلسوف الهندى بيديا) والذى نسجوا على منواله أكبر وأهم رسائلهم الباطنية ، وهى رسالة كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها^(١) وأيضاً فلسفة الرموز والطلاسم.

ويمكن أن نعتبر هذا المصدر يونانياً فلسفياً يجمع بين الفيثاغوريين والأفلاطونية المحدثه والأرسطية .. إلخ.

٢- الكتب السماوية:

بصورة استشهادية واستدلالية على صحة النظر الفلسفى وإخوان الصفا يذكرون فى رسائلهم ما يدل على ذلك: " .. الكتب المنزلة التى جاءت بها الأنبياء صلوات الله عليهم مثل: التوراة (موسى) والإنجيل (عيسى) والفرقان- أى القرآن الكريم - محمد (ﷺ) وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها

(١) نفس المصدر : انظر على سبيل المثال لا الحصر : ح ١ ص ٤٩ ، ٧٢ ، ١٣٨ ، ٢٦٦ ،

٢٦٩ ، ح ٢ ص ١٧٨ ، ٣٧٨ ، ح ٤ ص ٤١٤ ، ٤١٨ ، ٤٦٤ ، ٢٧١ ، ٢٨٧ ،

بالوحي من الملائكة ، وفيها من الأسرار الخفية^(١) ، ولا تكاد تخلو رسالة من رسائل إخوان الصفا من الاستشهاد بآيات الكتب السماوية أو بحديث من أحاديث الرسول (ﷺ) ويمكن أن نعتبر هذا المصدر إسلامياً دينياً . حيث الاعتماد على الكتب السماوية . وهذا رد قاطع على كل من يعتبر إخوان الصفا من الفرق الخارجة عن الإسلام !!

٣- التأمل النظري

والمعرفة المستمدة من الكائنات الطبيعية والصناعات البشرية وهي التي يسميها الإخوان: " الكتب الطبيعية " ، ويوضح الإخوان معناها بقولهم: " الكتب الطبيعية وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب ومقادير أجرامها وتصاريف الزمان وإستحالة الأركان وفنون الكائنات من المعادن والحيوان والنبات"^(٢).

٤- العلوم الباطنية :

أو علم الأعداد ، والحركات والحروف ، وعلم الجفر المعروف لدى الفرق الباطنية ، وفرق الشيعة بصفة عامة والشيعة الإثنى عشرية^(*) بصفة

(١) إخوان الصفا : الرسائل : ح ٤ - ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٢) نفس المصدر السابق .

(*) لقد نسبت الشيعة الإثنى عشرية وعلى الإمام جعفر الصادق بالذات : العلم بما كان وما هو كائن وما سيكون إلى يوم القيامة وأن عنده علم الجفر وهو : كتاب مكتوب في جلد ثور صغير والجفر منه الأبيض ومنه الأحمر ، والأبيض فيه زبور داود وتوراة موسى وإنجيل عيسى وصحف إبراهيم والحلال والحرام ، والأحمر وهو السلام يفتحه صاحب السيف أو =

خاصة وهذ العلوم هى التى يسميها الإخوان " الكتب الإلهية " التى لايمسها إلا المطهرون من الملائكة.

" وهى جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها وتصاريقها وتحريكها لها وتديرها آياها ، وتحكمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال على ممر الزمان.." (١).

.. نود أن نقول .. إخوان الصفا إذن يحثون على البحث عن الحقيقة وفى سبيل ذلك نراهم لايجدون أى حرج فى أخذها من بعض الممل والنحل الأخرى ، والتى يختلفون معها فى عقيدتهم ، وإخوان الصفا كمسلمين مؤمنين بما جاء به القرآن الكريم آمنوا بها وأفادوا منها.

وتشير الرسائل إلى أن الإخوان قد أطلعوا على كتب العديد من الفرق الإسلامية وغير الإسلامية وكانت أحد مصادرهم كتابات تلك الفرق ومؤلفاتهم فالإخوان جمعوا المعلومات من كل المصادر وفى كل فن وعلم وحكمة (٢).

ونستطيع القول بأن جماعة إخوان الصفا متأثرة من غير شك بما كان فى العالم اليونانى من محاولات تشبه محاولتها السياسية ، ومتأثرة بمحاولة

=القائم للقنل ونرى أن هذه مجرد آراء منسوبة إلى الشيعة ويرويه عن الصادق من يريد الطعن فيه ، ومن باب ما سيقع لأهل البيت على العموم ، ولبعض الأشخاص على الخصوص منهم.يراجع ذلك تفصيلاً : د. صابر أبا زيد: الإلهيات لدى الشيعة الإثنى عشرية- مرجع سابق - ص ٥٦.

(١) إخوان الصفا : الرسائل: ح-٤ - ص ٤٣.

(٢) د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه - ص ٣٤٠

الفيثاغوريين ومتأثرة بمحاولة أفلاطون ، وكان حظها من التوفيق كحظ
الفيثاغوريين ، فقد وفق الإسماعيليون إلى وجود سياسى مكن لهم فى بعض
الأرض ، ونشر الرعب حيناً فى العالم الإسلامى^(١).

وعلى الرغم من ذلك فإن رسائل إخوان الصفا دائرة معارف فلسفية
جمعت بين فلسفة اليونان وحكمة الهند وآداب الفرس ، ومن هنا يمكن أن
نطلق عليها فلسفة ذات نزعة تلفيقية توفيقية.

وأخيراً .. نود أن نؤكد أن إخوان الصفا وخلان الوفا تأثروا بالكندى
فى فلسفته الطبيعية والسياسية ، وبالمترجمين وآرائهم وبالفارابى فى إحصائه
للعلوم وكتب السياسة والمدينة الفاضلة ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدائرة
المعارف التى كانت معروفة فى أيامهم.

.. ولنا الآن أن نتعرف على تلك الرسائل وسنرى إلى أى مدى كان
التأثر والتأثير ، وما هى محتويات تلك الرسائل ؟ وإلى أى مدى كان
الإخوان موفقين فى أن يجعلوا من كتاباتهم فى كل فن مثار إعجاب الباحثين
رغم الغموض الواضح فى بعض آرائهم التى تحتاج إلى صبر وأناة فى فهم
وجهة نظرهم وفك طلاسم عباراتهم .

خامساً: رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا والبعد السياسى:

لقد اجتمع إخوان الصفا فيما بينهم وأخذوا يضعون كما ذكرنا على
مؤلفات القدماء سواء اليونان منهم أو المسلمون أو الهنود وغيرهم، وزادوا

(١) إخوان الصفا : الرسائل : مقدمة د. طه حسين - ح ١ - ص ٩.

فى درسهم وبحثهم وكان من نتائج ذلك كله أن ترك لنا هؤلاء الإخوان
موسوعة رسائل إخوان الصفا.

فما هو منهج إخوان الصفا فى كتابة رسائلهم ؟

وما هو عدد تلك الرسائل ؟

وماهى أهم محتويات الرسائل ؟

١- المنهج :

.. لقد تخطى إخوان الصفا معظم فروع الفلسفة ، وعلم الكلام ، وقسماً
كبيراً من التصوف - فى رسائلهم وفى منهج الرسائل بيانات كافية على أن
فلسفة إخوان الصفا تستغرق كل الآراء إلا إن الأثر اليونانى هو الشائع بل هو
الظاهر على غيره حتى يكاد يطمس الأساس الإسلامى العربى فى بعض
الأحيان ، وهذا ما جعل البعض يتهم الإخوان بالكفر والإلحاد والأمر بحرق
الرسائل ، وهذا يعتبر نقصاً فى استيعاب ما فى الرسائل من معان ، وفلسفة
تعتبر بحق حركة تنوير أمتد أثرها إلى العصر الحديث.

.. ولكن على الرغم من ذلك نؤكد ظهور مبادئ التصوف الإسلامى
فى الرسائل وبالرغم من الاستشهاد بآيات قرآنية وأحاديث نبوية كثيرة - كما
ذكرنا من قبل - تكاد رسائل الإخوان أن تكون إسلامية عربية من جهة واحدة
فقط ، وهى أنها طبقت مبادئ الإسلام على الفلسفة وخاصة فلسفة اليونان
وجمعت منهجياً ، فلسفة اليونان مع حكمة الهند مع حكمة فارس مع مبادئ
النصرانية مع مظاهر الوثنية ، وكلها تساوى فلسفة تلفيقية حيرت جموع
الناس وقتها فى المجتمع الإسلامى.

.. وتبدأ فلسفة الإخوان بالنظر فى الرياضيات وبالتلاعب بالأعداد والحروف ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعات فتزد كل شئ إلى النفس وما لها من قوى وتنتهى أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفى^(١).

ويذكر هنرى كوربان أن دعوة إخوان الصفا ومنهجهم تهدف إلى نشر آرائهم بين العامة ولكن العامة عندهم لاتحمل المعنى الذى ألفنا معرفته خاصة فى مجال السياسة موضوع الكتاب.

ومن الثابت أن منهج الإخوان كان منهجاً يدعو إلى التحرر الروحى ولكن هذا لايعنى أنها دعوة عقلية ، أو " لا إرادية " إذ أن ذلك لا يعد بالنسبة للإخوان تحريراً بل ينبغى حمل " المستجيب " إلى أن يحيا على شاكله الله وهذه الفلسفة التعليمية هى عداد فلسفة اليونان^(٢) ، وهذا أيضاً ما سنجده لدى فلاسفة الشيعة الإسماعيلية.

وغاية منهج إخوان الصفا يتضح من خطبهم فى الرسائل ، وهى إسقاط دولة قائمة قد دب فى جسمها الوهن والضعف والانحلال ، ويعتقدون أنها دولة الشر وإقامة دولة أخرى ، يعتقدون فيه أنها دولة الخير ، ويرون نقل السلطان والقوة من أهل بيت إلى أهل بيت آخر ، ومن بلدة إلى بلدة أخرى

(١) د. حسن إبراهيم حسن : تاريخ الدولة الفاطمية - مكتبة النهضة المصرية - طبعة رابعة -

عام ١٩٨١ - ص ٤٦٥.

(٢) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة افسلامية - ص ٢١١.

فغرضهم السياسى كان إسقاط الدولة العباسية أأخذوا من الفلسفة والعلوم وسيلة لغزو القلوب^(١) وتشتيت العقول.

.. وإخوان الصفا .. صنفوا رسائلهم وأفردوا لها فهرساً وسموها رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا .. وجمعوا فيها أنواع المقالات والعلوم والفنون عن طريق الاختصار والإيجاز وضموها أربعة أجزاء كبيرة وختموها بالرسالة الجامعة كما سنرى.

وأخيراً نود أن نقول : إن منهج الإخوان فى رسائلهم كان تحليلياً ذا نزعة توفيقية لكن دون ربط أو وحدة عضوية ، تجمع أشتاتاً من المعارف والعلوم والفنون والآداب.

٢ - العدد:

.. وكما اختلف الباحثون حول عصر جماعة إخوان الصفا وزمانهم اختلفوا أيضاً حول عدد رسائلهم ومشمولاتها.

نود أن نقول .. إن أول من اختلف فى عدد الرسائل هم إخوان الصفا أنفسهم ، فيذكرون فى فهرس رسائلهم أن عددها : " اثنتان وخمسون رسالة فى فنون العلم و غرائب الحكم وطرائف الآداب وحقائق المعانى"^(٢) وفى موضع آخر يذكرون أنها : " اثنتان وخمسون رسالة ، ورسالة فى تهذيب النفوس وإصلاح الأخلاق"^(٣).

(١) عمر الدسوقي : إخوان الصفا - ص ٩٢.

(٢) إخوان الصفا : الرسائل - المقدمة - ص ١٧ أيضاً: ج ١ - ص ٢١.

(٣) نفس المصدر : ج ١ - ص ٤٣.

وقد تصور البعض ان عبارة " رسالة فى تهذيب النفوس .. " عائدة على رسالة مستقلة تزيد العدد إلى ثلاثة وخمسين.

وهذا ما يذكره الأب يوحنا الفاخورى فى دراسة التحليلى لفلسفة الاخوان فيؤكد ان البعض عدوا رسائل الإخوان ثلاثاً وخمسين رسالة^(١).

ويرى أن المقصود هو الرسالة الجامعة لإخوان الصفا لأنهم يعتبرون الرسالة الجامعة خارجة من جملة الرسائل أى أنها مستقلة^(٢) ، وهى تجمع كما سنرى كل الرسل فى رسالة واحدة لذلك سميت بالجامعة.

.. أما فى رسالة " أجناس العلوم وأنواعها"^(٣) فقد ورد أن الرسائل إحدى وخمسون رسالة كما جاء فى الرسالة العاشرة من الرسائل الناموسية الإلهية أن عددها إحدى وخمسون رسالة.

.. وكما اختلف الإخوان أنفسهم حول الرسائل وعددها ، فقد اختلف المؤرخون والباحثون الذين اهتموا بدراسة إخوان الصفا ، فالتوحيدي ، وقد نقل عنه كثير من الباحثين والدارسين ذكر أن جماعة زيد بن رفاعه .. صنفوا خمسين رسالة فى جميع أجزاء الفلسفة علمياً وعملياً ، وأفردوا لها فهرساً وسموها رسائل إخوان الصفا..^(٤).

(١) الأب يوحنا الفاخورى : إخوان الصفا - درس تحليلى لفلسفتهم - ص ٧.

(٢) أخوان الصفا : ج ٤ - ص ٢٥٠

(٣) نفس المصدر : ج ١ - ص ٧٧ ، أيضاً : ج ٤ - ص ٢٨٣.

(٤) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة - ج ٢ - ص ٥.

أما القفطى صاحب إخبار العلماء فيذكر أن الرسائل : " عددها إحدى وخمسون مقالة ، خمسون منها فى خمسين نوعاً من الحكمة ، ومقالة حاوية وجامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز" (١).

أما د. حسن إبراهيم من المعاصرين - يقول : إن رسائل إخوان الصفا تعتبر أشبه بدائرة معارف أخذت من كل مذهب فلسفى بطرف ، وتدل فى الوقت نفسه على أن مؤلفيها نالوا حظاً موفوراً من الرقى العقى ، وتتألف دائرة المعارف هذه من إحدى وخمسين رسالة تقوم على دعائم من العلم الطبيعى (٣) ، ولعله يقصد العدد لكن دون ذكر الرسالة الجامعة.

.. ولكن لماذا هذا الإضطراب فى عدد الرسائل؟

.. نود أن نقول إنه ربما يعود ذلك أساساً إلى إختلاف مخطوطات الرسائل نفسها والتي طبع بعضها فيما بعد عدة طبعات (٤).

وعلى الرغم من ذلك نرجح أن عدد الرسائل هو اثنتان وخمسون رسالة بما فيها ذلك الرسالة الجامعة ، ومن أهم الأسباب التى دفعتنا إلى ذلك

(١) القفطى: إخبار العلماء بأخبار الحكماء - تصحيح محمد أمين الخانجى - مطبعة السعادة -

القاهرة - عام ١٣٢٦هـ - ص ٥٨

(٣) د. حسن إبراهيم : تاريخ الدولة الفاطمية - مرجع سابق - ص ٤٦٥.

(٤) تفيد طبعة ديتريشى الألمانية فى ليبزج عام ١٨٨٣م بأن عدد الرسائل خمسون رسالة ، أما

طبعة بومباى ١٨٨٦م ، وطبعة بيروت - دار صادر - ١٩٥٧م ، وطبعة القاهرة ١٩٢٨م -

١٣٤٧هـ - التى أعتمدنا عليها فى الدراسة بصورة رئيسية تفيد كلها بأن عدد الرسائل

اثنتان وخمسون رسالة بما فى ذلك الرسالة الجامعة .

الترجيح هو الإتفاق التام بين عدد الرسائل وأسمائها وترتيبها فى الفهارس لكل الرسائل ، وكذا الرسالة الجامعة ، والتي أيضاً نجد حولها إختلافاً ولا نرى لهذا الإختلاف بين الباحثين حول عدم نسبة الرسالة الجامعة لإخوان الصفا - أى مبرر - حيث أن الرسالة الجامعة لاتلخص الرسائل بل هى تكملها أيضاً وسوف يتضح ذلك لمن يتعمق دراسة فكر الشيعة وفكرة إمام الزمان وأثر فكرة الزمان على فكرة المهدي المنتظر^(*) ، وكيف أن الرسالة التاسعة من الرسائل الناموسية مكملة للرسالة الثامنة من الرسائل الناموسية الإلهية فى الرسالة الجامعة. والشئى المستغرب أن يذكر الداعى المطلق " إدريس عماد الدين " فى كتابه " زهرة المعانى " أن عدد الرسائل التى صنفها إخوان الصفا ثلاثة وخمسون رسالة ، ويقول البعض منهم أسماء بعض الشخصيات التى لها صلة بهذه الرسائل من هذه الأسماء نجد:-

- أبا سليمان محمد بن معشر البستى المشهور بالمقدسى .
- وأبا الحسن على بن هارون الزنجاتى
- ومحمد (أبو الحسن) العوفى.
- ومحمد بن أحمد النهرجورى.
- ثم زيد بن رفاعة أو جماعته.

(*) لمزيد من التفاصيل أعد المؤلف فصلاً عن المهدي المنتظر ضمنه كتاب الإمامة الإثنى عشرية " شخصيات وآراء " - دار الحضارة للطباعة والنشر - طنطا - الطبعة الأولى - ١٩٩٩ م.

.. وأصحاب هذا الإتجاه اعتمدوا على ما أورده أبو حيان التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة"^(١). وذلك في إطار حديثه إلى وزير صمصام الدولة من عضد الدولة البويهى عن زيد بن رفاعه حيث قال:

" .. وقد أقام زبد بن رفاعه بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادق بها جماعة هم ما ذكرناهم من قبل .. " .

ويحكى لنا أبو حيان التوحيدي حواراً دار بينه وبين وزير صمصام الدولة حيث كان قد اتهم في دينه فكان إن قال له " إنه تكلم في كل شئ وعن طبيعة الجماعة أنهم تآلفوا بالعشرة وتصادقوا بالصدقة واجتمعوا على الطهارة والنصيحة وذلك لأنهم قالوا - أى إخوان الصفا في رسائلهم : " إن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة "^(١).

.. ويقول د. مصطفى غالب في هذا الصدد : " .. إنه لا تزال أسماء أولئك المؤلفين مجهولين بالرغم من أن أكثر المؤرخين والفلاسفة نقبوا عنها بدون جدوى.

(١) أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة - ص ٧ أنظر أيضاً: هنرى كوربان - تاريخ الفلسفة الإسلامية - ص ٢١٠ حيث يذكر أن بعض الفلاسفة والمؤرخين كالتوحيدي وابن القفطى والشهرزورى يذكرون لنا أسماء بعض الإخوان الذين ساهموا في كتابة هذه الرسائل وقدموا نفس الشخصيات التى سبق ذكرها.

(١) إخوان الصفا : الرسائل : ح ١ - ص ٦ - مقدمة نشرة بيروت - دار صادر - ١٩٥٧م.

وأخيراً بعد محاولات كثيرة تمكنا من العثور على أسماء بعض مؤلفي رسائل إخوان الصفا ، من بعض المخطوطات الإسماعيلية السرية^(١).

.. ثم يذكر قائمة بأسماء مؤلفي الرسائل في اثنتي عشرة شخصية منهم الأربعة الذين ذكرهم أبو حيان التوحيدي ، وأضاف إليهم وهم بالترتيب^(٢).

١- أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي.

٢- أبو الحسن علي بن هارون الزنجاني.

٣- أبو أحمد المهرجاني (أو النهرجوري عند البعض).

٤- أبو الحسن العوفي.

٥- أبو حيان التوحيدي (أول مؤرخ يذكر أبو حيان ضمن قائمة مؤلفي الرسائل بعد أن كان الباحثون والمؤرخون يعتمدون على كتب أبي حيان نفسه في ذكر أسماء المؤلفين).

٦- زيد بن رفاعة.

٧- محمد أبو الفرج (لعله يقصد الأصفهاني)^(٣)

٨- أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني (نشك في أن يكون من مؤلفي الرسائل وهو طالما هاجم وندد بإخوان الصفا).

(١) د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوة الإسماعيلية - ص ١٤٩.

(٢) نفس المرجع : ص ١٥٠ وما بين القوسين تعليق من عننا.

(٣) د. مصطفى غالب : تاريخ الدعوى الإسماعيلية - ص ١٤٩.

٩- أبو زكريا العمرى.

١٠- عبد السلام بن الحسين البصرى.

١١- أبو سفيان.

١٢- الحلوانى.

.. ويعتقد د. غالب أن هذه الأسماء الحقيقية لإخوان الصفا وخلان الوفا ونرى أن الشخصيات الستة الأوائل لعلمهم من مؤلفي الرسائل ، إذا كان إتجاه أصحاب الرأى الرابع على صواب ، حيث لم يقم أى مؤرخ يذكر بقية الأسماء فى أى مرجع بها أكثر من ذلك نجد بعض الباحثين ومنهم عارف تامر يتهم ويهاجم حديث " أبى حيان التوحيدى " المشهور بأنه لايشفى عليلاً ولا يفى بالمطلوب ولا يصلح أن يكون مصدراً يوصل إلى الأهداف التى يقصدها العلماء..^(١) ، ورغم ذلك يمكن القول بأن جميع آراء العلماء والمؤرخين تدور حول فلك حديث أبى حيان هذا.

تعقيب:

.. وإذا كانت المصادر التاريخية لا تكفى لترجيح أحد هذه الآراء على غيرها ، فقد ترتب على ذلك تضارب وتفاوت آراء الباحثين من جهة ، ومن جهة أخرى ظهرت محاولات توفيقية بين الآراء المختلفة مما أدى إلى زيادة اللبس والغموض فى هذا الموضوع.

(١) عارف تامر : حقيقة إخوان الصفا وخلان الوفا - ص ٧ ، ص ٨.

.. ومما يزيد من أهمية إخوان الصفا كثرة الجدل حول مؤلفي الرسائل وأهم شخصياتهم ، ومن هم ؟ وما هو عصرهم ؟ وأين ومتى عاشوا ؟

.. وأخيراً نود أن نقول : إن رسائل إخوان الصفا ظهرت على مراحل ولا أقول - كما يحلو للبعض - إن التوفيق الملائم بين كافة الآراء هو الحل المناسب لفض ذلك الاشتباك.

.. وفي تصوري أن مؤلفي الرسائل يعدون من طلائع فلاسفة الاسماعيلية الذين كتموا هويتهم عن الناس خوفاً وتقية من الحكام الطاغين وبناء على عقيدة التقية التي تعتبر من أهم عقائدهم بإعتبارهم من الشيعة وأخذوا في الظهور على أدوار وأكوار كلما تحسنت الظروف السياسية وذلك إبتداء من الإمام عبد الله بن المبارك (ت ١٨٢هـ - أحد الأربعة الحرم) إلى الإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل (ت ٢١٢هـ) الذي أمر بتدوين الرسائل إلى ابنه الإمام أحمد بن عبد الله بن محمد (ت ٢٢٩هـ) إلى عبد الله بن سعيد (ت ٢٤٠هـ وما بعدها) الذي هو نفسه مسلمة بن قاسم الأندلسي.

ونرى أنه ألف على منوال رسائل الإخوان ولكن لم يؤلف ولم يشترك في تأليف الرسائل موضوع دراستنا.

.. ومما يؤكد لنا أن مؤلفي الرسائل من طلائع فلاسفة الإسماعيلية إن أغلب دعاة الإسماعيلية وفلاسفتهم ألفوا رسائلهم على منوال رسائل إخوان الصفا حتى لتتعجب إذ ترى أن بعض الجمل والتركيبات اللغوية والعبارات مطابقة تمام الإنطباق مع عبارات وأسلوب كتابة رسائل إخوان الصفا وخلان

الوفا ، ولنضرب لذلك أمثلة لبعض رسائل دعاة الإسماعيلية ممن تأثروا بالإخوان.

• رسالة مطالع الشمس فى معرفة النفوس - تأليف الداعى الإسماعيلى شهاب الدين فراس (ولد سنة ٨٦٨هـ) وهذه الرسالة فى التوحيد والتنزيه والتجريد وفى حدوث العالم وفى النفس الناطقة وفى المعاد .. إلخ.

• رسالة أسبوع دور الستر لأكبر دعاة الإسماعيلية أحمد حميد الدين الكرمانى (ت ٤٠٨هـ).

• القصيدة الثانية نظم عامر بن عامر البصرى.

• رسالة الدستور دعوى المؤمنين للحضور - تأليف شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطيب وتحدث فيه عن شروط المستجيب صفات المرشد وكلها أساليب تعليمية تماماً كأساليب مؤلفى رسائل الإخوان ، وقد قام عارف تامر بتحقيق أهم رسائل دعاة الإسماعيلية^(*).

ومن يقرأ رسائل إخوان الصفا والرسائل التى ذكرناها يجد تلك العبارات الخطابية فى بداية كل فقرة .. هذا فضلاً على التشابه فى موضوعات الرسائل.

" .. أعلم أيها الأخ البار الرحيم .. "

(*) تذكر منها : ثلاث رسائل إسماعيلية - دار الأفاق الجديدة - طبعة أولى - ١٩٨٣ - بيروت
أربع رسائل إسماعيلية - دار مكتبة الخياء - طبعة ثانية - ١٩٧١م - بيروت
خمس رسائل إسماعيلية .. إلخ.

" .. أعلم أيا الرفيق والشقيق .. "

" .. أعلم أيها الأخ البار الرشيد .. أيدك الله وإيانا ، وهكذا .. "

.. ونختم هذا الفصل بتوضيح موقف أهل المذهب السنّي الحنيف من رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ونكتفى بذكر حادثة أمر الخليفة المستجد في عام ٥٥٤هـ / ١١٥٠م بأن تحرق جميع رسائل إخوان الصفا سواء الموجود منها في المكتبات الخاصة أو العامة كما حدث مع فيلسوف المغرب العربي ابن رشد ، وهذا ما حدث مع مؤلفات الفيلسوف ابن سينا أيضاً ، ومع ذلك فقد وصلت إلينا كتاباتهم .. وهكذا دائماً في كل عصر نجد بعض الحكام يتحرشون بالعلم والعلماء . نعم .. لقد وصلتنا رسائل إخوان الصفا ومخطوطة بل مترجمة إلى الفارسية والتركية والهندية ، ولقد كان لها الأثر الأكبر والبالغ مداها إلى جميع المفكرين والمتصوفة والفلاسفة في الإسلام وظل أثرها في حركة التنوير والتجديد والإصلاح في المجتمع حتى عصر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وإقبال الذين لهم باع طويل في الفكر السياسي الإسلامي.

.. حقا .. إن جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا .. هم ..

" نفوس متوقدة توارت وراء غيوم السياسة

وبثت من خلالها أشعة العلم والمعرفة في أرجاء العالم . "

سادساً: السياسة عند أخوان الصفاء (المفهوم - المعنى):

لابد لى نستطيع أن نضع مفهوم الأخوان للسياسة فى إطار عصرهم من أن نعرض بصفة عامة لمفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين ، ثم المفهوم العام لمعنى السياسة فى العصر الحديث.

١ - مفهوم السياسة عند الفلاسفة المسلمين:

لقد كان قصد الأقدمين من فلاسفة العرب من كلمة " سياسة " هو تلاقى الخل وإصلاح ما فسد . ولقد فقد كثير منهم مقالات ووسائل فى السياسة تكاد تتشابه محتوياتها ، بل تكاد تتشابه عناوينها ، يجمعها سمة واحدة هى ربط مفهوم الأخلاق بالسياسة.

فالكندى^(١) مثلاً ، الذى اشتهر بأنه أول فيلسوف عربى ، رغم محاولة البعض إنكار أنه كان أول فيلسوف سياسى عربى ، بلغت عدد كتاباته السياسية اثنى عشرة رسالة فى السياسة والأخلاق وسبل الفضائل^(٢) ، وأخوان الصفاء ، المعاصرين للكندى كتبوا بضعة رسائل فى السياسة وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق ، علاوة على العديد من الفصول التى تحمل طابعاً سياسياً والتى أحتوتها كثير من رسائلهم التى لاتحمل عناوينها مدلولات سياسية^(٣).

(١) D.Sunkp. Al-Farabim fusul Al Madani. Cambridge 1961 – P.5 – Ibid.P.

(٢) الأب مكارثى : التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب - بغداد - ١٩٦٢ ..

(٣) أنظر الرسائل أرقام: ١٦، ٩، ٦ ، ٥٠ من رسائل أخوان الصفا على سبيل المثال . ومما لاشك فيه أن الأخوان تعمدوا - على سبيل النقية - وضع عناوين لاتحمل مدلولات سياسية لبعض رسائلهم ذات الطابع السياسى.

والفارابي أوائل القرن الرابع الهجرى كتب أكثر من عشرين رسالة منها أربع رسائل على الأقل فى موضوعات السياسة والسعادة والأخلاق^(١) وابن سينا أواخر القرن الرابع له رسالة فى السياسة ، علاوة على الفصول المتعددة ذات الطابع السياسى التى وردت فى كتاب الشفاء والتى عالجت إلى جانب المسائل السياسية مسائل الأخلاق والسعادة والمعاملات^(٢).

والملاحظ على هذه الكتابات وغيرها من الكتابات الإسلامية فى نفس المجال أنها تخط بين الأخلاق والسياسة دون تمييز كل منهما عن الآخر نظراً للطابع الدينى السائد فى السياسة والحكم ، فضلاً عن أن تعاليم الدين الإسلامى تجعل من الأخلاق أساساً لقواعد المعاملات والسياسات.

فإذا كان المراد من السياسة على وجه الإطلاق تلافى الخلل وإصلاح ما فسد ، فالأجدر بالإنسان إصلاح ما فسد فيه أو بسبب ، ومن ثم فليس بين سلوك الإنسان فى نفسه (أى الأخلاق) وبين سلوكه مع غيره (أى السياسة) خلاف . فلإنسان الفرد والإنسان السياسى يسيران جنباً إلى جنب ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر.

ولذا أصبح الفكر السياسى الإسلامى فكراً أخلاقياً. ولا غرو أن فلاسفة اليونان الذين أسند منهم الفلاسفة الإسلام بعض أفكارهم السياسية ، ولم

(١) سعيد زايد : الفارابى - مرجع سابق - ص ٢٢.

(٢) ابن سينا : الشفاء - مرجع سابق - الجزء الثانى - ص ٦٥٣ وهو الفصل المسمى فصل فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتها والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق.

يفصلوا بين الأخلاق والسياسة^(١) وقد عبر أحد الفلاسفة المسلمين في القرن الرابع الهجرى عن حقيقة ارتباط السياسة بالأخلاق بقوله " من رضى لنفسه أن يكون فى بعض شيمه حراً ، وفى بعضها عبداً فليس هو بذى نفس أبيه ومن حاد عن الأفعال الجيدة لفرط الشغل تعجلاً إلى الراحة ، فليس هو بذى همة عالية".

ورغبة الملوك فى الأدب تحبى الأدب ، وعند إستقامة طرائفهم يقوى الذنب وعند إجتيائهم أهل الفضل تظهر الفضيلة . ولن يفرح العاقل بالنعمة التى لا يستحقها ، والمنزلة التى ينالها بأسم غيره ، والفالج الذى يكون من جور الحكم ، والطفرة الذى يتفق مع إرتكاب الخطار ، ولن يبلغ ألف رجل من إصلاح ألف رجل فى تصديق القول بالفعل . كما أن الأعمى لا يمكنه أن يهتدى ، والفقير لا يمكنه أن يستغنى ، وكذا أيضاً لا يستصلح أحد غيره إلا بعد إصلاح منه لنفسه^(٢).

(1) M.Dunlop. Al Farabiop Cit. p3

وقد تحل بعضهم لكل من أفلاطون وأرسطو كتاباً فى السياسة قاما فيهما بتقسيم السياسة على أساس مزج السياسة بالأخلاق مثل سياسة الرجل لعيادة وسياسته لخدمه وسياسته لأبنائه وسياسته لنفسه . وقد أصبح هذا التقسيم هو التقسيم السائد عند فلاسفة الإسلام كما سنعرض له فيما بعد .. وفى تصورى أن قيام الدكتور عبد الرحمن بدوى بتحقيق رسالتى السياسة للإسلام " له ما يبرزه من هذا الجانب (أنظر : د. عبد الرحمن بدوى - الأصول اليونانية للنظريات السياسية للإسلام - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٥٤) .

(٢) العامرى : كتاب الإعلام بمناقب الإسلام - مرجع سابق - ص ١٥١-١٥٢.

ونفس المعنى أيضاً نجده لدى جيل الفلاسفة والكتاب المسلمين ، وقد عبر أحدهم على سبيل الاستشهاد والمثال ممن عاشوا في القرن الحادى عشر الهجرى فى معرض حديثه عما تتضمنه الحكمة العملية بقوله " ذكر الأخلاق مقدم فيها ، ثم المعاملات ، ثم السياسات لأن الكلام فيها بالنظر إلى السالك فى السير إلى الله بحسب حاله. فالأنسب بحالة أن يهذب أخلاقه أولاً ، ثم يعلم المعاملات فى الجملة ثانياً ، فإذا صار كاملاً كان عاملاً بالسياسات^(١).

ويعتبر أخوان الصفاء ممن بدأوا هذا المنهج فى عدم الفصل بين السياسة والأخلاق. حيث يرون أن الأخلاق ما هى إلا سياسة النفس ، ومن أستطاع أن يسوس نفسه استطاع أن يسوس غيره فقد قالوا " أنه ينبغى لكل إنسان أولاً أن يبدئ بإصلاح أخلاق نفسه وعاداته ، فإذا عدلها وأستولت فعند ذلك رام أن يصلح غيره^(٢).

وفى الفصل الذى خصصه الأخوان للبحث فى عرض السياسات " يجعل الأخوان الأخلاق أو سياسة النفس فى الأساس لكل السياسة ، حيث يقولون أعلم أن الجسد مسوس ، والنفس سائس ، فأى نفس أرتاضت فى سياسة جسدها كما يجب ، أمكنها سياسة الأهل والخدام والغلمان ، ومن ساس أهله بسيرة عادلة ، أمكنه أن يسوس قبيلة ، ومن ساس قبيلة كما يجب أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلهم ، ومن ساس أهل المدينة كلهم أمكنه أن يسوس

(١) الجيلانى : التوفيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الأمامية الأثنى عشرية - مرجع سابق - ص ٦١.

(٢) إخوان الصفا : الرسائل - الجزء الثالث - ص ٥٣٤.

الناموس الإلهي ، ومن ساس الناموس الإلهي ، أمكنه الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السماوات عالم الدوام ليجازي هناك بما عمل من خير"^(١)، وقد ظل الجمع بين السياسة والأخلاق وخطط السياسة بالدين أو إضفاء الطابع الديني الأخلاقي على الفكر السياسي هو المذهب السائد لدى فلاسفة المسلمين ومفكرينهم السنة منهم والشيعة حتى القرن التاسع عشر ؛ ومنذ ذلك التاريخ بدأت تظهر مناهج جديدة لمفهوم السياسة تعتمد أساساً على كتابات الفقهاء حول نظرية الدولة وممارسة السلطة السياسية ومحاولة تنظيمها وإدارتها أو تغييرها من خلال نظرية الإمامة ومزجها بالنظريات السياسية الحديثة في الحكم.

٢- مفهوم السياسة في العصر الحديث:

أن أساتذة السياسة يميزون بين مفهومين للسياسة في العصر الحديث هما^(٢):

١- السياسة في مفهومها العام ، حيث تتمثل في كونها نشاطاً إنسانياً ومجموعة من الروابط الاجتماعية ، تستهدف إنتظام الحياة الداخلية للجماعة وحماية أمنها الخارجي في خضم المصالح والمواقف والآراء والمعتقدات التي تعبر عن تضارب المطامع . أي أن السياسة نشاط يستهدف رعاية الصالح العام ، وتغليب مصلحة الجموع الذين تضمهم

(١) المرجع السابق - ص ٤٨.

(٢) د. عز الدين فودة : مقدمة السياسة - مرجع سابق - ص ١٨-٢٠.

الجماعة السياسية ، أسوة بغيرها من سائر فروع النشاط الإنساني والتي ترتبط معها في خدمة المجتمع الإنساني.

٢- السياسة في مفهومها الخاص ، حيث تتميز عن كافة أنواع الأنشطة بموقعها كمركز استقطاب لتفاعلات النشاط الإنساني ككل وبدورها في الإمساك بخيوط سائر تلك الفروع والأنشطة.

- بما تمثله من مختلف القوى وعوامل التأثير والسلوك الإجتماعي وجمعها حولها ، وتحديد علاقتها بكل منها ، وإبراز الجانب السياسي لها . فالجماعة السياسية المنظمة هي هيكل ضبط مجموعة الروابط الإجتماعية والأنشطة الإنسانية - العامة منها والخاصة التي تمارس حركتها في إطارها ، والتي تتوزع بصورة واضحة حول قطب الحياة السياسية (مركز النشاط السياسي لهذه الجماعة) ، وتخضع لها بحكم ما له من سلطة أو حكم وسيطرة أو تأثير ونفوذ أو قوة ، وأن أثرت بدورها في هيكل ممارسة هذا القطب لسلطانه السياسي وصياغته للقرار في ضبط السلوك لهذه الجماعة وعلاقتها بالجماعات السياسية الأخرى^(١).

فمن ناحية ، تتصف تلك الروابط والأنشطة بكونها ذات طابع سياسي فليس هناك من نشاط إقتصادي أو مهني يرتفع عن مجرد المبادلات التلقائية ويستهدف نشاطاً عاماً لا مجرد علاقات فردية إلا وله جانبه السياسي ، وليس هناك من حدث ثقافي أو إجتماعي لا يقوم على مجرد الإعتبارات الأخلاقية

(١) المرجع السابق - ص ١٨.

من مودة ورحمة وعداوة أو صداقة ، يتخطى إطار العلاقات الفردية إلى نطاق النظام العام لحياة الجماعة إلا وله منظوره السياسى . ومن قبيل ذلك نشاط الاتحادات المهنية والعمالية والشركات التجارية والصناعية والمنظمات الدينية والثقافية والجمعيات العلمية والفنية والمؤسسات الجماعية . فهذه كلها من أنواع النشاط الذى تمارسه الجماعة البشرية فى ميادين تختلف من الناحية النظرية - فى طبيعتها ودوافعها وأهدافها عن ميدان النشاط السياسى ودوافعه فى الاستيلاء على السلطة السياسية ولكنها من الناحية التطبيقية تتناول موضوعات متصلة . بموضوع النشاط السياسى الذى يهتم بانتظام علاقات الأفراد والجماعات وضبطها ، كمسألة من مسائل الإدارة والسياسة والحكم والتأثير فيه^(١).

ولهذا يكون الفارق بين الناحية العملية وبين ميدان النشاط السياسى البحث وغيره من ميادين النشاط الأخرى . ألا نرى على سبيل المثال ، أنه يصعب القول بأن الإضرابات العمالية من أجل المطالب اليومية وتحسين الظروف الصحية أو غيرها من أعمال ومطالب القيادات النقابية العمالية والمهنية ، هى نشاطات أو مطالب نقابية أو مهنية أحياناً ، كما يصعب إطلاق صفة النشاط السياسى عليهم أحياناً أخرى ؟ وكذلك الحال بشأن أنواع النشاط الأخرى التى يعتقد بكونها ميادين للحياة الثقافية أو الإقتصادية ... إلخ ؟^(٢).

(١) المرجع السابق : ص ١٨-١٩

(٢) المرجع السابق : ص ١٩ .

ومن ناحية أخرى هناك أنواع من النشاط الإنسانى هى أبعد ما تكون فى طبيعتها ودوافعها عن حوافز السلطة السياسية ، بحيث لا يمكن أن تتصف بالطابع السياسى ، فالواقع أنه لا يوجد جماعة سياسية خالصة وإنما هناك أنواع ومستويات متميزة من النشاط الإنسانى فى داخل كل جماعة بشرية . فالناس لا يمارسون علاقات السلطة السياسية فحسب . وإنما يمارسون كذلك تقاليد ومعتقدات وآراء مشتركة من التعاون والحب والخير والكرامية والشر مناطها حكم الضمير والأخلاق فى الثواب وإرتكاب الآثام .

ومن هذا القبيل نشاط الجمعيات الخيرية والطرق الصوفية وجمعيات الصداقة وعلاقات الجوار وصلة الأرحام التى تمارس الحب والفضيلة والإحسان ، وعلاقات لاتضيف أن لم تحسب من الفرد - قدراً من الإحساس بالرغبة فى السيطرة أو القوة وحب السلطان^(٢).

على أن غلبة القيم السياسية على حياة الناس وإرتباطهم بإطار الحياة السياسية المنظمة فى ظل السلطة ، كثيراً ما يظهر فى وصف أعمال تلك الجماعات التى تمارس علاقاتها على أساس القيم الأخلاقية والإعتبارات الإنسانية . إذا كثيراً ما توصف إدارة أو زعامة تلك الفرق والجمعيات وعلاقات الأبوة والبنوة ، وغير من المؤسسات غير السياسية أوصافاً سياسية فيعبر عن علاقة الرجل بأهل بيته بالسياسية ويعبر عن طريقة إدارة الجمعية الخيرية أو الجوقسة الموسيقية بالدكتاتورية والديمقراطية فيصبح أسلوب إدارة هذه الجمعيات والمؤسسات متأثراً بالأوصاف والمصطلحات السياسية ، على

(٢) المرجع السابق : ص ١٩-٢٠.

السرغم من قيام أو إختيار أبعد المرشحين هوى السلطة والرغبة فى السلطان لرئاستها أو إدارتها ، أما لرجاحة عقله وسنه أو سمو فنه وقوة عمله.

٣- معنى السياسة عند أخوان الصفا:

أن أول ما يسترعى الإنتباه فى فلسفة الأخوان السياسية هو إستخدامهم لكلمة السياسة ، ففى معرض ذكرهم للعلوم المنطقية ، ذكروا لفظ " بولوطيقا " بمعنى كيفية سياسة الأمور ووزنها وزناً صحيحاً ، ولهذا المعنى عرفوا البولوطيقا بأنه " معرفة صناعة البرهان" (١).

ولو عرفنا فى أى مرتبه من مراتب العلوم وضع الأخوان علم البرهان لوقفنا على مرتبة علم السياسة أو " بولوطيقا " عندهم فهم يعنون بالبرهان " ميزان العقل " قياساً على ميزان الحواس مثل الكيل والوزن (٢).

ولا يضع الأخوان على السياسة البولوطيقا أو صناعة البرهان - فى مرتبة أعلى من مراتب المحسوسات فقط ، بل فى أعلى مراتب المعقولات أيضاً لأن صناعة البرهان ووزن الأمور فى سياسة الناس ، تؤدى إلى معرفة حقائق الأشياء ، بإعتبار أن هذه الصناعة هى ميزان العقل (٣). ولأنها ميزان

(١) إخوان الصفا : الرسائل - الجزء الأول - ص ٢٦٨.

(٢) إخوان الصفا : الرسائل - الجزء الثالث - ص ٩٠.

(٣) المرجع السابق : ص ٤٣٧-٤٣٨ ، والعقل عند الأخوان هو الإمام أو السلطة السياسية كما سنعرض فيما بعد.

الحكماء فى التميز بين الحق والباطل^(١). ومن ثم يمكن القول بأن علم السياسة أو " بولوطيقا " من أشرف العلوم عند أخوان الصفاء ولاسيما وقد جعلوا الغاية من السياسة هى " صلاح الموجودات وبقاءها على أفضل الحالات وأتم الغايات^(٢)، كما يرون أن أصلح الأعمال وأجل الأفعال هى معرفة السياسات الدينية والدنيوية^(٣) وهذه المعرفة بالسياسات أو بصناعة البرهان جعلها الأخوان من اختصاص أعلى مرتبة فى جماعتهم التى تمثل مرتبة " الإمام " الذى له وحده حق التأويل وحق الاجتهاد.

٤ - السياسة والرياسة عند أخوان الصفاء :

أن تعريف أخوان الصفاء للسياسة ووضعها فى أعلى مراتب العلوم إنما يتفق مع المفهوم السائد فى ذلك العصر بأن السياسة هى " تاج العلوم "

(١) الرسالة الجامعة : الجزء الأول - ص ٢٢٨. وقد تكرر نفس المعنى ص ٢٦٦-٢٦٨ فى الرسائل ، والجزء الثالث - ص ٤٤٥ ، ٢٢٧-٤٤٨.

(٢) الرسائل : الجزء الأول - ص ٣١٤ - (ويلاحظ أن استخدام كلمة السياسة باعتبار أن هدفها هو بلوغ أفضل الحالات ، يميز الأخوان عن معظم الفلاسفة المسلمين الذين عنوا بالسياسة على وجه الإطلاق " تلافى الخلل ، وإصلاح ما فسد " وهو ما لايعنى الرغبة فى أفضل الحالات (الأبناء لويس معلوف وخلييل أده ولويس شيخو ، مقالات فلسفية لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى - مجلة المشرق - بيروت - ١٩١١ - ص ٢) .. وقد نقل ابن منكلى نفس المفهوم للسياسة حيث يقول : " إن الإنسان العاقل مجبول فى نشأته على الإتيان بالسياسة ، فهو مجبول على دفع ما يضره قسراً وهو مجتهد فى إستجلاب ما ينفعه حتماً ، فلأجل ذلك قالوا المراد بالسياسة هو إصلاح الموجودات وبقاؤها على أفضل الحالات وأتم الغايات ". (محمد ابن منكلى - الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية - مخطوط - مرجع سابق - ص ١٤٩).

(٣) الرسالة الجامعة : الجزء الثانى - ص ٣٩٧.

من حيث أنها العلم الذى يمثل ظاهرة الاستقطاب لفروع العلوم الاجتماعية الأخرى وعوامل تأثيرها فى السعى من أجل بسط نفوذ الإنسان وصراعه من أجل السيطرة والقوة والسلطة السياسية ، او من أجل كمال الرياسة وتمام الولاية فى تدبير أمور الناس^(١). ولذا يقول أخوان الصفاء أن " السياسة لا تتم إلا بعد وجدان الرياسة "^(٢).

وتجدر الإشارة إلى أنه رأى الإمام فخر الدين الرازى (ت. ٦٠٦هـ) فيما يتعلق بعلم السياسة وعلم الرياسة^(٣) ، ويكاد يتفق تماماً مع رأى أخوان الصفاء فى شأن هذين العلمين إلا مع فارق واحد وهو أن الأخوان يعتبرون

(١) د. عز الدين فودة ومقدمة السياسة : مرجع سابق - ص ١٦-١٧.

(٢) الرسائل : الجزء الأول - ص ٣١٤.

(٣) يقول الإمام فخر الدين الرازى فى كتابه " نهاية العقول فى دراية الأصول " - مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٧٤٨ - توحيد " عن علمى السياسة والرياسة " أن تدبير أمور الرعية والجيش وجباية الأموال من أصعب الصناعات ولا يصير الإنسان عالماً فيه إلا بعد أن يمارس ويشاهد ويتعلم من غيره . معلوم أنه لا طائفة إلا وتستضر بتأخر تدبير أمورها فى أقل من المدة التى يتعلم الإنسان فيها هذه الصناعة ، ضرراً يلحقه وضرراً يتعدى إليه من ضرر غيره ، لأن الناس إذا استضرروا بفقد المدبر وإنقطعوا عن مهماتهم استضر غيرهم بذلك لتعلق بذلك أمور الناس بعضها ببعض . ولو لم يستضرروا فى هذه المدة بتأخير تدبيرهم لما احتاجوا إلى رئيس فى تلك المدة وفى ذلك هدم قول الإمامية أنه لا بد من رئيس مدبر فى كل زمان ، قلوا أو كثيراً . ولو عرفنا طائفة لا تستضر بتأخير تدبير أمورها فى مدة يمكن أن يتعلم الإنسان فيها علم السياسة لما احتاج الملك أن يولى عليهم من يدير أمورهم ويأمرهم بتعلم علم الرياسة ، لأنه لا فائدة فى هذه الولاية ، بل كان ينبغى أن يأمر من يريد أن يولى به بأن يتعلم السياسة ثم يولى به بعد التعليم أمر تلك الطائفة " (د. عز الدين فودة - مقدمه السياسة - مرجع سابق - ص ١٦-١٧) .

"الرياسة" شهوة نظرية في الجبل^(١) ، في حين يعتبرها الإمام أمراً يكتسب بالتعلم والممارسة ، وفي هذا المعنى يقول الأخوان " علو الهمة جعل في جبل النفس لطلب الرياسة ، ومن أجل السياسة^(٢) .

وهكذا نرى الأخوان متأثرين بأفلاطون على الأرجح في جعلهم حب الرياسة غريزة فطرية من غرائز النفس البشرية . وإذا يجعلون لكل قسم من أقسام النفس الشهوانية والغضبية والناطقة^(٣) خصالاً ومناقب متعددة بعضها فاضلة وبعضها شريرة^(٤) أو بعضها محمود وبعضها مذموم^(٥) .

ولكن ما يهمنا هنا هو أن عشق النفس الغضبية الحيوانية يكون " نحو القهر والغلبة وحب الرياسة وهي أمور لا يليق بالنفس الشهوانية محبتها إذا أنها خصال ارقى من مرتبتها^(٦) . أما النفس العاقلة فإنها تتسم بلطف التدبير وسياسة التقدير^(٧) لأن قيمتها " محبة العلوم والحكم وجمع الكتب والصائحف وما يكون به الوصول إلى السعادة الدائمة^(٨) " وهو الهدف الأقصى^(٩)

(١) الرسائل : الجزء الأول - ص ٣١٤ .

(٢) المرجع السابق - ص ٣٥٣ .

(٣) الرسائل : الجزء الثالث - ص ٦٨-٢٧٢ - الرسالة الجامعة - الجزء الثاني - ص ١٦٤ .

(٤) الرسالة الجامعة : الجزء الأول - ص ٥٦٥ .

(٥) الرسالة الجامعة : الجزء الثاني - ص ١٧٥-١٨٢ .

(٦) الرسائل : الجزء الثالث - ص ٢٧٢-٢٧٣ ، ٢٧٩ .

(٧) الرسالة الجامعة : الجزء الثاني - ص ١٧٥ .

(٨) المرجع السابق - ص ١٧٤ . ويلاحظ أن تعريف الأخوان للسعادة هو نفس تعريفهم للسياسة ويربطون بينها وبين معنى الفلسفة ، فيقول الأخوان " السعادة هي البقاء على أفضل الأحوال ، والبقاء على أفضل الأحوال هو التشبه بالاله ... والأحكام والاتقان هو أن يبقى المخلوق على أفضل الأحوال " (الرسالة الجامعة - الجزء الأول - ص ١٠) .

(٩) الرسائل : الجزء الرابع - ص ٣٠٨ .

للسياسة عند الأخوان ، ولذا يرى الأخوان أن النفس العاقلة تجذب النفس الغضبية تدابيرها وسياستها " .

فإن النفس الشهوانية فى رأى الأخوان لاتملك خصال ومناقب الرياسة أو السياسة ، أما النفس الغضبية فتملك خصال ومناقب الرياسة " ، والنفس العاقلة هى التى تملك خصال ومناقب السياسة ، ومن ثم فإن السياسة بهذا الاعتبار تحتل عند الأخوان مرتبة أشرف من الرياسة.

وتجدر الإشارة إلى أن الفارابى قد أخذ بفكرة رياسة النفس العاقلة أو الناطقة على سائر النفوس الأخرى فى قوله " وأما القوة الناطقة ، فلا مواضع ولا خدم لها من نوعها فى سائر الأعضاء ، بل أنما رئاستها على سائر القوى^(١) .

على أن الاستعداد الفطرى للرياسة يختلف من إنسان إلى آخر نظراً لأن قوى النفس لاتؤثر فى جميع الأشخاص على وتيرة واحدة ، بل أن تأثيرها وإمتزاجها متفاوتة من إنسان آخر.

ويؤكد الأخوان هذه الفوارق والاستعدادات بين البشر إستناداً إلى إختلاف المنازل والمراتب بين الأفلاك والعقول الصادرة عن الواحد الأول أو الله ، إذ أنه لما كان " الإنسان عالماً صغيراً ، وأن بنيته وعجيب خلقه مجموع فيه ما فى العالم الكبير .

(١) الفارابى : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة - مرجع سابق - ص ٧٢.

كان فى جملة موجدات أيضاً مثل ما فى جملة العالم من الفضل والمفضول والرئيس والمرؤوس ، والسائس والمسوس ، ليكون موافقاً بخلقه الصغير لما فى العالم الكبير ^(١). ولا يكتفى الأخوان بإثبات التفاضل بين البشر قياساً على التفاضل بين الأفلاك والعقول أو الجواهر الروحانية ، بل يقيسون التفاضل بين الحيوانات قياساً على التفاضل بين الشر ، فيرون أن فى الحيوانات أيضاً رؤساء وقادة ^(٢) ، ويبررون هذا التفاضل بأنه " أمر تقتضيه الحكمة الربانية ويوجبها العدل الإلهي ^(٣) ، ويتجلى أثر فكرة ثنائية الكون وفكرة المثل الأفلاطونية على مفهوم سياسة عند أخوان الصفاء ، فى مقابلتهم بين سياسة البشر والسياسة الربانية الإلهية . إذ يرون أن أوامر الملوك لأولادهم وعبيدهم مماثلة لأوامر الله سبحانه وتعالى لعبيده وأوليائه ^(٤). وذلك لأن ملوك بنى آدم خلفاء الله فى أرضه ... يشتبهون به فى تدريبهم وسياستهم . إذ كان الله هو سائس الكل ومدبر الأخلاق من أعلى عليين إلى أسفل سافلين ^(٥).

(١) الرسالة الجامعة : الجزء الأول - ص ٢٤٠ ، ٢٤٢-٢٤٣. ولذا يقول الأخوان فى معرض حديثهم عن طبقات الناس " ثم أعلم أن كل إنسان من أهل هذه الطبقات - كائناً من كان - لا يخلو من أن يكون فيها رئيساً سائساً لغيره أو أن تكون مرؤوساً مسوساً فيها بغيره " الرسائل - الجزء الثالث - ص ٤٢٨.

(٢) الرسالة الجامعة : الجزء الأول - ص ٣٩٢.

(٣) الرسالة الجامعة : الجزء الأول - ص ٣٩٤-٤٠٠.

(٤) الرسالة الجامعة : الجزء الأول - ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٥) الرسائل : الجزء الثانى - ص ٣٠٠. وقد ذكر الأخوان السياسة الألهية التى هى مثلهم الأعلى فى السياسة ، فى مواضع كثيرة من رسائلهم (أنظر على سبيل المثال : الرسائل : الجزء =

٥ - هدف الأخوان من فكرة الاستعداد الفطري للرياسة:

لعل هدف الأخوان من فلسفتهم الخاصة بالاستعداد الفطري للسياسة والتفاضل بين البشر ، وفلسفتهم حول رئاسة النفس الناطقة للنفس الغضبية مما يترتب عليه ضرورة كون السياسة مرتبة يرتقى إليها من تولى الرئاسة بمعنى أن السياسة أعلى مرتبة من الرئاسة وكذلك فلسفتهم الخاصة بالمقابلة بين سياسة البشر وسياسة الكون أو السياسة الإلهية هو إلا يتصدى للرئاسة إلا من كان لديه الاستعداد الفطري لها . ومن ثم إعتبر الأخوان أن " حب الرياسة من غير استحقاق " هو من أفات العقل الإنساني^(١).

كما يرون أن فى لزوم أهل كل طبقة صناعة آبائهم وأجدادهم وعدم تجاوزها " صيانة للملك أن لا يرغب فيه من ليس من أهله"^(٢) . وأن فى ذلك صلاح الدين والدنيا واستتاب الأمر . أما المنافسة فى الرياسة والتنازع عليها من غير استحقاق ، فلا تؤدى إلى الخلاف والشقاق فى سبيل نيل الرياسة^(٣) لأنه إذا ما كثر الطالبون للرياسة والملك " كثر التنازع بينهم ، وإذا كثر التنازع ، كثر الشغب واضطربت الأمور وفسد النظام يتبعه البوار والبطلان"^(٤).

=الثنائى - ص ٧٣ ، ١٠٠ ، ١٧٩ - الرسائل : الجزء الثالث - ص ٩٧ ويمكن الرجوع

لمقابلة الأخوان بين نظام الأفلاك ونظام الدولة فى : الرسائل الجزء الثانى - ص ٣.

(١) الرسائل : الجزء الثالث - ص ٤٥٧-٤٥٨

(٢) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٩٠-٢٩٢

(٣) الرسائل : الجزء الثالث - ص ١٥٢-١٥٣ ، ١٦٥.

(٤) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٩٢.

سابعاً: أقسام السياسة عند أخوان الصفاء :

والواقع أن الفكر الفلسفي السياسي الإسلامي في مجال أقسام السياسة والهدف العام من السياسات ، يحمل طابع النظر إلى السياسة المدنية باعتبارها قضية تدبير للرعية تملئها الإرادة الإلهية والحكمة الخلقية التي تعرض منطق تسخير الناس بعضهم لبعض.

وفى ضوء هذا الاعتبار ، يمكن القول بأن أخوان الصفاء كانوا أول من وضع تقسيمات السياسة ، لتمييز أنواعها بعضها عن بعض . ثم تبعهم فى ذلك كثير فى السياسة وأقسامها . وسوف نتعرض للمقارنة بين مضمون كل تقسيمات للسياسة عن الفارابى وابن سينا خلال عرضنا لأقسام السياسة عند أخوان الصفاء.

يرى أخوان الصفاء أن السياسة خمسة أنواع هى^(١):

(١) المرجع السابق : ص ٢٣٧ . ومن الملاحظ أن تقسيمات السياسة عند كل من الأخوان والفارابى وابن سينا لها أوجه اختلاف فى المسميات والمضمون . وأن كان يجمعها كلها المفهوم العام للسياسة الذى أشرنا إليه ويذكر الفارابى فى رسالته " فى السياسة أقسام السياسة وهى :

- ١- سياسة المرء مع رؤسائه ٢- سياسته مع أكفائه ٣- سياسته مع من دونه
- ٤- سياسة المرء نفسه . أما ابن سينا فيذكر فى رسالته التى تحمل نفس العنوان أن أقسام السياسة هى : ١- فى سياسة الرجل نفسه ٢- فى سياسة الرجل خدمه (الأبناء معلوف و خليل أده ولويس شيخو ، مقالات فلسفية قديمة لبعض فلاسفة العرب مسلمين ونصارى ، مرجع سابق - ص ٢ ، وقد لاحظت أن محمد بن منكى (القرن الثامن الهجرى) قد ذكر فى مؤلفه " الأحكام الملوكية والضوابط الناموسية . نفس هذه الأقسام للسياسة بنفس عبارات الأخوان تقريباً مع الاختصار . (أنظر الباب الرابع والتسعين وصحته السابع والتسعون من مخطوط محمد بن منكى : مرجع سابق - ص ١٤٤ - ١٤٦) .

٢- السياسة الملوكية.

١- السياسة النبوية .

٤- السياسة الخاصة.

٣- السياسة العامة .

٥- السياسة الذاتية.

وفيما يلي عرض لمفهوم أخوان الصفاء لكل نوع من هذه الأنواع:-

١- السياسة النبوية :

وهي التي تعنى بمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسُنن الزكية وكيفية سياسة النفوس الشريرة وشفائها بالرأى السديد والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق المحمودة لترجع إلى سبيل النجاة وترغب في جزيل الثواب^(١).

والسياسة النبوية عند الأخوان هي أرقى السياسة ، ويتضح ذلك من قولهم " وأعلم يا أخى أنه ليس من علم ولا عمل ولا صناعة ولا تدبير ولا سياسة مما يتعاطاه البشر هو أعلى منزلة ولا أسنى درجة من وضع الشرائع الإلهية " ويختص بها الأنبياء والرسل^(٢).

٢- السياسة الملوكية :

وهي التي تعنى بالأمور التالية :

(١) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٧٣.

(٢) الرسائل : الجزء الرابع - ص ١٢٨.

(أ) حفظ الشريعة على الأمة .

(ب) أحياء السنة في الملة ، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

(ج) إقامة الحدود وإنفاذ الأحكام التي رسمها صاحب الشريعة .

(د) رد المظالم وقمع الأعداء وكف الأشرار ونصرة الأحياء .

ويرى الأخوان أن هذه السياسة " تختص بها خلفاء الأنبياء صلوات الله عليهم ، والأئمة المهذبون الذين فضوا بالحق ، وبه كانوا يعدلون^(١) . ولكنهم يفرقون بين رئاسة خلفاء الأنبياء والأئمة المهذبون الذين يتمتعون في عصر الأخوان سلطة " الرياسة الروحانية " ، وبين ملوك الحوار الذين لا يمكن أن يطلق عليهم " خلفاء الأنبياء " ولذا فهؤلاء الملوك يمثلون - في عصر الأخوان ، أو دور الستر - الرياسة الجسمانية " ، ولهذا يقولون " ثم أعلم أيا الأخ أن الرياسة نوعان: جسماني وروحاني .

فالرياسة الجسمانية مثل رياسة الملوك الجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلا على الأجسام والأجساد بالقهر والغلبة والجور والظلم ، ويستعبدون الناس ويستخدمونهم قهراً في إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذتها وأمانتها أما الرياسة الروحانية فمثل رياسة اصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان ويستخدمونها في الملل والشرائع لحفظ وإقامة السنن والتعبد والإخلاص^(٢) .

(١) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٧٣-٢٧٤ .

(٢) الرسائل : الجزء الرابع - ص ١٢٨ .

ولم يتطرق الفارابى للسياسة النبوية أو السياسة الملوكية فى تفسيمه للسياسة وقد كان من المناسب أن يتعرض لها حين بحثه " ما ينبغى أن يستعمله المرء مع من دونه " ، ولكنه قصر بحثه فى هذا القسم على ما ينبغى أن يستعمله المرء مع من دونه " ، ولكنه قصر بحثه فى هذا القسم على ما ينبغى أن يستعمله المرء مع من دونه من ناحيتى المال والعلم^(١).

وابن سينا أيضاً لم يتعرض للسياسة النبوية ، وان كان قد أشار إلى السياسة الملكية دون أن يجعلها قسماً من أقسام السياسة ، وسوف نتعرض لإشارته هذه عند بحثنا للنوع أو القسم الثالث من أقسام السياسة عند أخوان الصفاء وهو السياسة العامية . ولعل عدم تعرضها لهذين النوعين من أنواع السياسة يعود إلى أنهما كانا مفكرين نظريين .

أما أخوان الصفاء فقد كانت تجمعهم حركة فكرية وثورية معاً ، ومن ثم جعلوا السياسة النبوية والسياسة الملوكية من أقسام السياسة لأن ذلك يخدم أهدافهم العملية ، وباعتبار أن أئمتهم هم خلفاء النبى عليه السلام وهم اصحاب السياسة الملوكية الروحانية فى دور الستر ، والروحانية الجسمانية فى دور الكشف حينما يتحقق هدفهم فى إقامة المدينة الفاضلة.

(١) الأب لويس شيخو : رسالة فى السياسة لأبى نصر الفارابى - مقالات فلسفية قديمة - مرجع سابق - ص ٢٩.

٣- السياسة العامة :

وفى هذا النوع من السياسة يرى الأخوان أن تحقيق السياسة العامة لا يتم إلا " بالرياسة على الجماعات ، كرياسة الأمراء على البلدان والمدن ورياسة الدهاقين على أهل القرى ورياسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها " والسياسة العلمية العامة تعنى بمعرفة طبقات المرووسين وترتيبهم ومراتبهم واستخدامهم فيما يصلحون له من الأمور اللائقة بكل منهم^(١).

وقد تعرض ابن سيناء فى كتابه " السياسة " فى الفصل الذى خصصه للبحث فى " لزوم التدابير والسياسة لجمع الناس " السياسة الملكية والسياسة العامة دون أن يجعلهما أقساماً مستقلة من أقسام السياسة التى عرض لها فى كتابه هذا. فقد أوضح ابن سيناء أن الحاجة من السوقه إلى حسن السياسة فى جمع أموره لاتقل أهمية عن حاجة الملوك إلى ذلك^(٢) إلا أنه لم يستطع الاستمرار فى تأكيد هذه المماثلة. لأن طبيعة وكيفية ونوعية السياسة التى يحتاج إليها الملوك تختلف عن تلك التى يحتاج إليها الرعاع حتى فى أبسط أنواع السياسة وهى السياسة النفسية.

ومن ثم نرى أن تقسيم أخوان الصفاء للسياسة على أساس المراتب أكثر واقعية وتأملاً ومواءمة لظروف العصر وظروف الدعوى ، حيث أن الفرد المسئول عن نفسه فقط لا يحتاج لنفس السياسة التى تحتاج إليها رب

(١) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٧٤.

(٢) الأب لويس معلوف : كتاب السياسة لابن سينا - مقالات فلسفية قديمة - مرجع سابق -

الأسرة أو النفس السياسية التى يحتاج إليها الأمير أو قائد الجيش ، أو لنفس السياسة التى تحتاج إليها الملوك والخلفاء ، أو لنفس السياسة التى يستخدمها الأنبياء . وقد فطن الفارابى لهذه الحقيقة حين جعل سياسة المرء لمن هو دونه تختلف عن سياسته لمن هو أعلى منه.

٤- السياسة الخاصة :

يرى الأخوان أن السياسة الخاصة هى " معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته ، ومراعاة أمر خدمه وغلماؤه وأولاده ومماليكه وأقربائه وعشرته مع جيرانه ، وصحبته مع إخوانه ، وقضاء حقوقهم ، وتفقد أسبابهم والنظر فى مصالحهم من أمور دنياهم وأخرواتهم" (١).

وفى الرسالة التى خصصها الأخوان للبحث فى كيفية أنواع السياسات وكميتها أو التى أطلقوا عليها رسالة " السياسة والرياسة " (٢) يميز الأخوان بين نوعين من السياسة الخاصة (٣) .

أ- السياسة الخاصة الجسمانية ، وهى التى تتبع إزاء الأهل من الأخوة والزوجة والأولاد ومن يجرى مجراهم فى النسبة الجسمانية مثل العبيد والغلماان والهاشية.

ب- السياسة الخاصة النفسانية ، وهى التى تتبع إزاء الأصدقاء الذين هم أهل النسبة النفسانية الروحانية.

(١) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٧٤.

(٢) الرسائل : الجزء الرابع - ص ٢٥٠-٢٧٣.

(٣) المرجع السابق - ص ٢٥٨-٢٥٩.

أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند أخوان الصفاء:

لقد خصص الأخوان فصلاً في رسالة " السياسة والرياسة لكيفية سياسة الأصحاب ، تضمن ضرورة دراسة الأصحاب دراسة دقيقة حتى يمكن سياسة كل واحدة منهم السياسة التي تليق به " دنيا ودينا " ، وفي هذا يقولون " وأعلم أنك متى كنت جاهلاً بمعرفتهم لم تتم لك سياستهم ولم يبلغ رضاهم ولم يكونوا لك أصحاب^(١) .

ولعل أهم ما ورد في هذا الفصل هو ما يتعلق بفكرة النسب الجسداني والنسب الروحاني ، وهذه الفكرة التي ميزت فرقة الإسماعيلية عن باقي فرق الشيعة والتي بنت عليها هذه الفرقة فلسفتها حول ما عرف بالإمامة المستقرة والإمامة المستودعة وهي فكرة تقوم على إمكان انتقال الإمامة إلى غير أبناء الأئمة في ظروف خاصة من مراحل الدعوى إستناداً إلى فكرة النبوة الروحانية حيث يسمى الإمام في هذه الحالة بالإمام المستودع ، وقد أتينا على تفاصيل هذه الفكرة عند بحثنا لفلسفة النسب الروحاني عند جماعة أخوان الصفاء^(٢) ، وكذا في دراستنا عن الإمام محمد بن إسماعيل ومنهجه في التأويل الباطني^(٣) .

(١) المرجع السابق - ص ٢٦٠ .

(٢) أنظر فلسفة النسب الروحاني عند أخوان الصفاء - المبحث السادس من الفصل الأول من

الباب الثاني من كتاب د. محمد فريد حجاب - الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء .

(٣) أنظر في ذلك: مجلة كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي - العدد ٧ - ١٩٩٨ .

وعلى هذا الأساس كان أهتمام الأخوان بكيفية سياسة أصحاب
باعتبارهم أصحاب النسب الروحاني ، والدعوة إلى عدم تمييز أصحاب النسب
الجسماني عنهم^(١).

وتبدو أهمية فكرة سياسة الأصحاب عند الأخوان من جانب آخر
باعتبارها أحد مبادئ التنظيم السري للجماعة بهدف تنمية حجم العضوية
وجذب الأنصار والأتباع مع ضرورة مراعاة الحرص في إختيار الأصدقاء
والأتباع واختيارهم قبل إيقاعهم على أسرار الجماعة حتى لا تتعرض لإكتشاف
أمرها ، ولعل ما ذهب إليه الأخوان فيما يتعلق بالسياسة الخاصة من أنها
"معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشتة " : هو ما ذهب إليه
الفارابي بتفصيل أكبر في الفصل الذي خصصه لبحث سياسة المرء لنفسه
أو ما يجب أن يستعمله المرء في أمر معاشه^(٢) وما قصده الفارابي من سياسة
المرء لنفسه ، هو نفس مضمون القسم الذي خصصه ابن سينا للنظر في "
سياسة الرجل دخله وخرجه " ، حيث عرض فيه لأنواع الكسب وحسن
الإنفاق وضرورة الإدخار ، والسياسة الناجحة التي يمكن المرء وسلوكها فيما
يتعلق بهذه الأمور الثلاثة^(٣).

(١) الرسائل : الجزء الرابع - ص ٢٦٠ - ٢٦١

(٢) الأب لويس شيخو : رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي - مقالات فلسفية قديمة -
مرجع سابق - ص ٢٩-٣٠.

(٣) الأب لويس معلوف : كتاب السياسة لابن سينا - مقالات فلسفية قديمة - المرجع السابق
- ص ٩-١١.

ومن الملاحظ ان الفارابى لم يتعرض لسياسة الأهل والأولاد والخدم والغلمان وما شابهها ، وإذا كان إخوان الصفاء قد تعرضوا لكيفية سياسة هؤلاء بصورة إجمالية إلا أن ابن سينا قد بحث هذا الأمر فى ثلاثة أقسام هى^(١):-

أ- فى سياسة الرجل أهله . وقصد بالأهل الزوجة.

ب- فى سياسة الرجل ولده ، بمعنى أسلوب سياسة الأبناء منذ ولادتهم حتى تزويجهم.

ج- فى سياسة الرجل خدمه^(٢). حيث تعرض فى هذا القسم لكيفية إختيار الخدم وكيفية ترتيبهم وإختيار كل منهم للأمور التى يصلح لها ، وكيفية معاملتهم وتأديبهم.

د- أما سياسة الأصحاب التى أولادها الأخوان أهمية خاصة نظراً لما يحتله الصاحب أو الصديق فى فلسفتهم النظرية عموماً وفلسفتهم العملية خصوصاً ، فقد تعرض لها الفارابى فى القسم الذى خصصه للبحث فى

(١) المرجع السابق : ص ١١-١٧.

(٢) وقد سبه ابن سينا الخدم والقوام بالنسبة للإنسان كالجوارح بالنسبة للجسد. وفى هذا يقول : " لأن من كفاك التعاطى بيدك فقد قام مقامها ، ومن كفاك السعى برجالك فقد ناب عنك منابها: ومن ثم فلا غرابة حينما يعتبر إخوان الصفاء الخدم والغلمان والعبيد والحاشية من أهل أو اصحاب النسبة الجسمانية (الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٥٨-٢٥٩).

سياسة المرء مع أكفائه^(١) ، حيث قسم الأكفاء إلى نوعين: أصدقاء وأعداء كما قسم الأصدقاء إلى صنفين : الأصدقاء المخلصون ، والأصدقاء المتظاهرون بالصدقة ، وقسم الأعداء إلى صنفين: الأعداء ذوو الأحقاد والأعداء الحساد . وقد جعل لكل صنف من هؤلاء سياسة خاصة ، كما قسم سائر الناس الذين ليسوا أصدقاء ولا أعداء إلى أربع طبقات مع ذكر " ما ينبغي للمرء أن يستعمله من كل طائفة منها ، " أما ابن سينا فلم يتعرض لسياسة الأصدقاء ، لأن كتابه في السياسة كما يعترف هو نفسه كان قاصراً على دراسة ما يحق على الرجل فعله في تدبير نفسه وما يشمل عليه منزله^(٢) من الأهل والوالد والخدم والدخل والخرج أو الكسب والإنفاق.

٥- السياسة الذاتية :

والنوع الخامس من أنواع السياسة هو السياسة الذاتية التي تعنى معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه ، وتفقد أفعاله وأقواله في حالة شهوته وغضبه ورضاه والنظر في جميع الأمور^(٣).

ولما كانت أمور الإنسان الذاتية تنحصر جميعها في ناحيتين لا ثالث لهما وهما : أمور الجسد وأمور النفس ، فقد عالج الأخوان هاتين الناحيتين في فصلين مستقلين الأول خاص بالسياسة الجسمانية ، والثاني خاص بالسياسة

(١) الأب لويس شيخو : رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي - مقالات فلسفية قديمة - مرجع سابق - ص ٢٦-٢٨.

(٢) الأب لويس معلوف: كتاب السياسة لأبن سينا - مقالات فلسفية قديمة - مرجع سابق - ص ١٧

(٣) الرسائل : الجزء الأول - ص ٢٧٤.

النفسية ، وهدف الأخوان من ذلك هو أن " يكمل لك يا أخى معرفة مداواة الأنفس والأجسام ، فتكون قد أحكمت السياستين وعرفت المنزلتين" (١).

وقد علق الأخوان أهمية كبيرة على السياسة الذاتية . وسبق لنا الإشارة إلى قولهم بأن من استطاع أن يسوس نفسه أمكنه أن يسوس الأهل والخدام والغلمان إلى أن ينتهى به الأمر إلى إمكان سياسة الناموس الإلهي (٢).

وقد تابعهم فى هذه الفكرة ابن سينا حين عبر عن ذلك بقوله إن أول ما ينبغى أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة سياسة نفسه ، إذا كانت نفسه أقرب الأشياء إليه وأكرمها عليه وأولادها بعناية ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه لم يع بما فوقها من سياسته لمصر (٣) (قطر أو إقليم).

ومن ثم كان مضمون رأى ابن سينا فى سياسة المرء نفسه ، هو نفس مضمون رأى الأخوان السياسة النفسانية ، حيث يهدف كل من الأخوان وابن سينا إلى الحث على إكتساب الفضائل وتتميتها وترك الرذائل وأمانتها (٤).

أما الفارابى فرغم أنه لم يخصص قسماً فى رسالته لبحث السياسة الذاتية أو السياسة الإنسانية بالمفهوم الذى قصده كل من أخوان الصفاء وابن سينا (إذ قصر بحثه فيما يتعلق بسياسه المرء نفسه على سياسة الدخل

(١) الرسائل: الجزء الرابع - ص ٢٥٤-٢٥٨-٣٣١.

(٢) الرسائل: الجزء الثالث - ص ٤٨.

(٣) الأب لويس معلوف : كتاب السياسة لابن سينا - مقالات فلسفية قديمة - مرجع سابق - ص ٦

(٤) انظر رأى أخوان الصفاء ورأى ابن سينا فى هذا الصدد (المرجع السابق - ص ٩ ، الرسائل:

الجزء الرابع - ص ٢٥٨).

والخرج) إلا أنه أشار في مقدمة رسالته إلى ضرورة إهتمام المرء بإكساب الفضائل والابتعاد عن الرذائل ، وأن عليه أن يتمسك بالأمر المحمود الذي يلقاه وأن يتحرز ويتجنب الأمر المذموم^(١).

ومن المعلوم أن الفارابي من فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالسياسة في أغلب كتبه وإن معاصرته لجماعة أخوان الصفا وخلان الوفا أثرت بلا أدنى شك في أفكاره السياسية وقضايا السياسة في المجتمع الإسلامي كما سنرى في الفصل الثالث.

(١) الأب لويس شيخو : رسالة في السياسة لأبي نصر الفارابي - مقالات فلسفية قديمة - مرجع سابق - ص ٢٠.

الفصل الثالث

قضايا السياسية لدى الفارابي

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

•• تمهيد

- ١- حياة الفارابي ومؤلفاته .
- ٢- الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين.
- ٣- الفلسفة والسياسة عند الفارابي .
- ٤- سلطات الحاكم ووظائفه لدى الفارابي.
- ٥- الدولة الإيجابية عند الفارابي .
- ٦- الاشتراكية عند الفارابي .
- ٧- التماسك الإجتماعي (المحبة - العدل) .

.. تمهيد

من المعلوم أن أبا نصر الفارابي يعد من أكبر وأشهر فلاسفة الإسلام ويعتبر هو وابن سينا ممن أدخلوا فلسفة اليونان وتراثهم وحضارتهم للعالم الإسلامي في مشرقه ، كما أدخلها الفيلسوف العقلاني ابن رشد في مغربها .

ومن هنا دأب الباحثون والمؤرخون على عقد الندوات والمؤتمرات والمهرجانات العديدة إحتفاءً بهذا الفيلسوف الإسلامي العظيم وأهتموا بدراسته إجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً ودينياً. ولم يقف الأمر عند الجهود الفردية بل نظمت في ربع القرن الأخير من القرن العشرين مهرجانات حول الفارابي وكان أولها مهرجان أسطنبول الذي أقيم عام ١٩٥٠م وتلته مهرجات أخرى أخصها وأهمها مهرجان بغداد الذي أقيم عام ١٩٧٥م . وفي الوقت الذي أعلنت فيه بغداد عن مهرجانها كانت لجنة الفلسفة والإجتماع بالمجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون (المجلس الأعلى للثقافة حالياً) تتجه نحو الفكرة نفسها ورغبت في إقامة مهرجان دولي للمعلم الثاني ، والصفحات التالية عن الفارابي تمثل بحثاً تقدم به أستاذنا الجليل المرحوم د. محمد عبد المعز نصر أستاذ فلسفة السياسة بجامعة الاسكندرية وعميد كلية الآداب الأسبق - رحمه الله - بمناسبة مرور ألف عام على وفاة فيلسوفنا الكبير الفارابي ، وكان عنوان البحث " الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين " والذي إستغرق الفصل السابع في الكتاب التذكاري لأبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاة ، وصدر الكتاب عن المجلس الأعلى للثقافة بالأشتراك مع الهيئة المصرية للكتاب بتصدير أستاذنا د. إبراهيم مذكور رئيس مجمع اللغة العربية الأسبق بالقاهرة ، وصدر الكتاب بالمكتبة العربية ١٩٨٣م.

أولاً: حياة الفارابي ومؤلفاته :

أ- اختلف المؤرخون في نسب الفارابي ، فقال ابن ابي أصيبعة في " عيون الأنبياء " ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان ، وقال ابن خلكان في " وفيات الأعيان " ان اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ ، وقال القفطي في " أخبار الحكماء " أن اسمه أبو نصر محمد ابن طرخان. ووافقه على ذلك البيهقي . وقال ابن النديم في " الفهرست " أن اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. وقال القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي في " طبقات الأمم " ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن نصر ، وقال في مكان آخر من نفس الكتاب أنه أبو نصر محمد نصر.

يتضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وان كانوا قد اختلفوا في ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم ان اسمه " محمد " .

وقد أتفق أغلب المترجمين للفارابي على أنه تركي الأصل ، ولكن ابن أبي أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسي المنتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه " فيلسوف العرب والمعلم الثاني " : أنه " لاسبيل إلى تحقيق نسبة من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما . وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بهم التاريخ . ولعل فيما أمتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال " .

وينسب الفارابي إلى بلده فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال أنه من بلدة فارياب من أرض خراسان . وبديهي أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابي لا الفارابي . وبدأ يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب .

ولقد كان الفارابي يهوى التنقل والأسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته إلا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف إلى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئاً يروى الغلة عن طفولته وشبابه ، بل أنهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده إلى بغداد ، وبذا تظل في حياة الفارابي فترة غامضة قد يجلوها كشف علمي.

وقد نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبعين لساناً يخل في باب الأساطير . وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ، ويتضح ذلك من تحليله لكلمة " السفسطة " في كتابة إحصاء العلوم ، ولقد نال الفارابي - أيضاً - قسطاً من الدراسات العقلية المحيطة من رياضة وفلسفة ، ولعله لم يتجه إليها إلا متأخراً ، ولقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه عني بدراسة الطب عناية خاصة . ولكن أستاذنا د. إبراهيم مدكور - في مقالته عن الفارابي في موسوعه تاريخ الفلسفة الإسلامية الصادرة باللغة الانجليزية في باكستان - لا يقر هذا القول.

وكان دخول المعلم الثاني مدينة بغداد حوالي ٣١٠هـ وعمره حينئذ يناهز الخمسين ، وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابي ، مرحلة النضج

الكامل والتأثير فيمن يتصل به . وفي بغداد ألتقى بالباحثين من منطقة
ولغويين ، فدرس على أبي بشر متى بن يونس ، وما لبث الفارابي أن
تفوق عليه.

وتوجه إلى حران فأخذ المنطق أيضاً على يوحنا بن حيلان ، ولقد
سمى بالمعلم الثاني لما إنتهى إليه من منزلة ممتازة . وقد تتلمذ عليه يحيى بن
عدى المنطقي المشهور.

ورجع الفارابي مرة أخرى إلى بغداد ، كما يذكر ابن خلكان ، فقرأ
علوم الفلسفة . وأقبل على كتب أرسطو مستخرجاً معانيها ، بعد أن قرأها عدة
مرات . ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هي: " أنى قرأت
هذا الكتاب مائة مرة " .

ويقال أنه ذكر أنه قرأ السماع الطبيعي لأرسطو أربعين مرة ، وما زال
محتاجاً إلى معاودة قراءته .

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابي معظم كتبه في بغداد . ونرى
أن هذه الرواية صادقة ، لأنه قضى في بغداد ما يقرب من عشرين عاماً من
سن نضجه العملى.

وبعد أن قضى المعلم الثاني هذه الفترة في بغداد توجه إلى حلب
وعاش في كنف سيف الدولة ابن حمدان وألتقى في بلاطه بعلماء الإسلام من
كل جنس وثقافة لغويين وأدباء وفلاسفة.

ب- وقد ذكر ابن ابي أصيبعة ، كذلك ، بعض أبيات شعرية ضمن دعاء
أورده على لسان الفارابي ، هي :

يا علة الأشياء جمعاً والذي

كانت به عن فيضه المتفجر

رب السموات الطباق ومركز

في وسطهن من الثرى والأبحر

انى دعوتك مستجيراً مذبياً

فاغفر خطيئته مذب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من

كدر الطبيعة والعناصر عنصري

وروى أيضاً هذه الأبيات :

لما رأيت الزمان نكسا

وليس فى الصلبة انتفاع

كل رئيس به ملال

وكل رأس به صداع

لزمت بيتى وصنت عرضا

به من العزة اقتناع

أشرف مما أقتتيت راحا

لها على راحتى شعاع

لى من قواريرها ندامى

ومن قراقيرها سماع

واجتتى من حديث قوم

قد أقفرت منهم البقاع

وقد ذكر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه
"فيلسوف العرب والمعلم الثانى" بعض أبيات شعرية للفارابى عن (مقدمة
مجموعة تسمى الفلسفة القديمة ، مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) هى:

بزجاجتين قطعت عمرى

وعليهما عولت أمرى

فزجاجة ملئت بحبىر

وزجاجة ملئت بخمىر

فبذى أدون حكمتى

وبذى أزيل هموم صدرى

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثانى لايعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمه أم من نظم غيره ، ذلك أن ما فى أيدينا من كتب الفارابى نفسه لايشير إلى شئ من ذلك. وكل اعتمادنا فى هذا الموضوع على كتب المؤرخين . وقد شك ابن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ، فى الأبيات التى رواها منسوبة إلى الفارابى . ويضيف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ذلك قوله :

" نحن نشك فى صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابى لما فى أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيه من تبرم بالحياة والناس وإستهتار بالشراب " .

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية . ولكن قبل الكشف عن هذه الآثار والعتور على نصوص صحيحة لانستطيع أن نجزم بأنه كان شاعراً . ومن يدرى لعل البحث العلمى يكشف عن هذا الموضوع فى يوم من الأيام.

ج- وقد ألف الفارابى معظم كتبه فى الفترة التى قضاها من عمره متنقلاً بين بغداد ودمشق ، حسبما قال ابن خلكان ، كما ذكرنا . وهذه الفترة هى فترة النضوج فى حياة المعلم الثانى . ولذا فإنه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيباً زمنياً ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها..

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى أصيبعة ، فأنا نقول
معهما ان مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ، وان كان هذا العدد لا يبلغ عدد
كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندى والرازى الطبيب ، فإنه من ناحية
أخرى يقع بعض التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد
تحت أسمين مختلفين أو أكثر.

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع مثلما حظيت به
كتب تلميذه ابن سينا ولعل السبب فى ذلك يعود إلى ما ذكره ابن خلكان من أن
أكثر مؤلفاته يقع فى رقاع منثورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم
يترك من الكتب الطويلة والرسائل المتصلة إلا القليل الذى لا يلفت النظر.

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى
إليه ، مثل كتاب " فصوص الحكم " وكتاب " المفارقات " .

وقد إنتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس
الهجريين ، وإنتقلت إلى الأندلس فى الغرب ، فتتلمذ عليها كثير من الأندلسيين
وترجم بعضها إلى اللغة اللاتينية ، وكذا إلى اللغة العبرية^(*) . وحفظت تلك
الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من
الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة ، وبذا امتد
أثر مؤلفات المعلم الثانى إلى الاسكولائية والمسيحية ، وبدأ المشتغلون بالفلسفة

(*) هناك بعض الباحثين ودارسى الفلسفة فى جامعة السوربون وباريس يعملون على ترجمة
أعمال الفارابى وإيسن رشد إلى اللغة العبرية ، وقد رأيت ذلك بنفسى أثناء البعثة العلمية
للجامعة فى صيف ٢٠٠٢م. ونذكر منهم البروفسيور مارك جوفيرى. (المؤلف)

فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها إلى بعض اللغات الأوربية الحديثة.

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر هام فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام بن داود الطليطلى (١١١٠/٥٠٣ - ١١٨٠/٥٧٥) الذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو.

وكتب المعلم الثانى من الممكن تقسيمها إلى قسمين متساويين على وجه التقريب : قسم المنطق ، وتدور أبحاثه حول أجزاء الكتاب "الأرجانون" : وقسم الفلسفة . ويتناول جميع أجزاءها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة . ومن هذا القسم يستطيع الباحث أن يأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها^(١).

٢ - الفارابى ونظم الحكم فى القرن العشرين :

يقول هارولد لاسكى الأستاذ بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة لندن إن هنالك من القديم ما هو أحدث من الحديث . ولا ينطبق هذا القول على شئ إنطباقه على الفكر السياسى عند الفارابى حين ينظر إليه من تجربة القرن العشرين فى الحكم ، فالفارابى لا يستكمل فهمه بالوقوف عند الظاهر من مثاليته^(٢) فى مؤلفه عن " آراء أهل المدينة الفاضلة " وإنما ينبغى أن نتعمق

(١) أنظر فى ذلك : سعيد زايد - الفارابى والتوفيق - بحث ضمن الذكرى الألفية لوفاة أبو نصر

الفارابى - ص ١٤٨ وما بعدها.

(٢) د. محمد عبد المعز نصر : أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية لوفاة - ص ٢٢٦ وما بعدها.

محتوى هذه المثالية من واقعية المبادئ الأصيلة فى الحكم ، ومن الواقعية التى واصل كشفها فى معالجته لمؤلفاته السياسية الأخرى ككتاب " السياسة المدنية " وكتاب " الملة " وكتاب " تحصيل السعادة " وكتاب " فصول المدنى " وغيرها من المقالات والتعليقات السياسية. فالوقوف عند الفكرة الشائعة عن مثاليته وبعده عن الواقع أمر سطحي قاصر. فالحق ان الفارابى قد عاش طوال حياته التى امتدت حوالى الثمانين عاماً من أواخر القرن التاسع حتى منتصف القرن العاشر الميلادى ، ومن أواخر القرن الثالث الهجرى حتى قرابة القرن الرابع الهجرى. عاش حياة العالم المنقطع لعلمه ، الساعى وراء تحصيله ، والدائب بعنذ على تعليمه، إلا أن تجربة المجرب للحياة العامة لا تقاس بمجرد الاشتراك الفعلى فى إدارة الحكم ، وذلك لأن المفكر بهدى علمه ، وسعة خياله ، ونفاذ بصره يستطيع المشاركة فى التجربة الواقعية من حوله بشمول يعجز بينه وبين الادراك الواعى لمغزاها الكلى. وهذا ما يلمسه الباحث فى الفكر السياسى لدى الفارابى من جوانب اتصاله بالتراث اليونانى والإسلامى ، وإتصاله بالحياة السياسية فى عصره ، وإتصاله بالتطورات التى مر بها وتمر بها نظم الحكم فى القرن العشرين.

ففكره ومنهج تفكيره فى مؤلفاته السياسية الرائدة فى علم السياسة الإسلامى ، والتى اتخذ منها إطاراً لفلسفته الميتافيزيقية والطبيعية والنفسية والسياسية والأخلاقية ، يشتمل على رؤوس موضوعات فى السياسة ونظم الحكم تعيش معنا الآن فى قيمنا وثقافتنا وفى آمال العصر ومنجزات الواقع

شرقاً وغرباً. ويمكننا بإستعمال لغة عصرنا الحاضر أن نذكر رؤوس موضوعات حية فى فكرة وحية فى مجتمعات القرن العشرين وجامعاته مثل:

- الدولة ومذهب الدولة.
- الايديولوجية ونظم الحكم .
- الغاية من الدولة وسياستها الايجابية والاشتراكية.
- الدساتير ونسبية صلاحيتها للشعوب المختلفة.
- المواطنة ودور الدولة فى توجيه المواطنين.
- التخطيط واسلوب التنظيم فى الدولة.
- الزعامة والزعيم .
- حكم الصفوة والارستقراطية الفكرية والفنية.
- الطبقات الاجتماعية وأسسها النفسية والوظيفية والاقتصادية.
- التماسك الاجتماعى وعناصره.
- التعليم وفلسفته فى إعداد الحاكم والمحكومين.

ان هنالك الكثير من التشابه بين المبادئ التى ضمنها الفارابى كتبه السياسية ، وبين المبادئ التى برزت فى نظم الحكم أثناء القرن العشرين، وأن السر فى هذا الالتقاء يعود من ناحية إلى المصادر الفكرية والواقعية التى

إعتمد عليها الفارابي في فلسفته السياسية ، ومن ناحية أخرى إلى التغيرات التي أعادت تشكيل الدولة وعملها ووظيفتها في القرن العشرين.

فعبقرية الفارابي السياسية تقوم على جمعه بين التراث اليوناني خاصة عند أفلاطون وأرسطو وبين التراث الإسلامي متمثلاً في الدولة الإسلامية ومثلها وشريعته المثالية ، وإخراجه منهما نسقاً فكرياً متميزاً قدم نموذجاً تاريخياً للاتصال الحضاري بين القديم والحديث عبر العصور خاصة في مجال الفكر ونظيم الحكم ، وأنه لمن اليسير على الباحث في النظم السياسية المقارنة أن يلاحظ إمكان بعث الأسس الفارابية في تنظيم الدولة لأن الدولتين اليونانية والإسلامية اللتين إستمد منهما الفارابي نموده المثالي في الحكم والدولة في القرن العشرين ، قد أخذت كل منهما بمبادئ المسؤولية إلى مرحلة التوجيه والتخطيط والتنظيم الكلي والتدخل شاملاً في بعض الأنظمة ، والتدخل المحدود في بعضها الآخر ، ولم تمر أي منها في مرحلة التحررية التي طبعت بطابعها الدولة في القرن التاسع عشر.

ويكفي بياناً لهذه الصلة بين الفارابية وبين مذهبه هذا القرن في موقفها من الدولة أن نرى " فيدر " مستشار هتلر المالي يقرر أن النازية الألمانية إنما تهدف إلى إحياء أفلاطون وتطبيق مبادئه في الدولة تطبيقاً حرفياً وليس مجازياً ، فالعودة إلى مصادر التنظيم اليوناني من اليمين أو أهل اليسار توحد في الواقع بين الدولة المعاصرة والدولة الفارابية التي أتخذت الأفلاطونية السياسية مصدراً من مصادرها الأساسية.

أ - السلطة فى التنظيم الهرمى ومنهجها:

فالدولة الفارابية فى بنائها السياسى وعناصره الفكرية والقانونية والتربوية وفى تصويرها للسيادة وهرم السلطة لدى الحاكمين وفى ممارستها للسياسة الداخلية والخارجية تعرض مزاجاً مركباً يحس معه المطلع أن الفارابى بالرغم من غرابة مصطلحاته اللغوية لن يكون غريباً فى عالمنا.

فالدولة عنده - كما كانت فى الفكر اليونانى الكلاسيكى ، وكما كانت فى تجربة السلطان الشرقى - هى نظام كلى ، وما المواطنون سوى أجزاء ذلك النظام الكلى ، الذى يستمدون منه وجودهم ، والذى لا قوام لهم بدونه .

إن المواطنين فى تلك الدولة لا يعدون وحداتها المستقلة كما نظر إليهم فى العصور الحديثة فى ظل المذاهب الفردية . وإنما هم تابع يلى تابعاً فى مراتب البناء الاجتماعى وهرم السلطة ، يدينون جميعاً للرئيس الأول بالولاء المطلق والطاعة التامة ، ويتوحدون فى سلسلة التبعية بخدمة غرضه المفروض من عل ، وفق خطة تتفذ تنفيذاً بيروقراطياً محكماً ، تقوم على التخصص الوظيفى وتقسيم العمل المبني على الاختلاف فى القدرات النفسية وعلى عدم المساواة المبني على نوعية الدور والإسهام فى تحقيق الخطة السلطانية.

فالتنظيم لهذه الدولة صارم صرامة لا يقر بها ، إلى الذهن سوى تنظيم المصنع الذى نشاهده فى الدولة الصناعية الجديدة والذى نادى به مفكرون محدثون مثل توماس كارليل وسان سيمون . وإنه لا يخفف من الجو الصارم

لهذه الدولة الشبيهة بالدول الكلية " التوتالية " فى القرن العشرين ، سوى التأكيد من الفارابى أن دولته لاتستهدف القوة العارية - شأنها فى ذلك شأن الدول التى أطلق عليها لقب الجاهلية - وإنما تستهدف غرضاً نبيلاً يتمثل فى عملها الايجابى لكفالة الظروف التى تؤدى إلى السعادة فى هذه الحياة ، وإلى السعادة القصوى فى الحياة الأخرى . وذلك لكل المواطنين على أساس المبدأ النسبى لقدراتهم وأنفسهم وسلوكهم علواً وخسة فى إطار سلم السعادة والشقاء.

ولقد كان أمراً محتوماً أن ينتهى الفارابى إلى إتخاذ دولة السلطان المطلق المتمثل فى قوة مركزية مثلاً أعلى للتنظيم السياسى^(١). ومن ثم فقد طبق فى نظريته إلى الدولة منهجاً أكد أولاً عضويتها بأن شبه - مثل أفلاطون - الدولة الكاملة بالبدن التام الصحيح الذى تنتظم أعضاؤه المختلفة المتفاضلة فى أهمية وظائفها فى نسق غير متكافئ العناصر يسود فيه القلب . ويسيطر عليها جميعاً فى وظائفها ومراتبها رئيسية كانت أم خادمة وفق قدرتها على أداء غرضه. فاستخدام المنهج العضوى - قديماً وحديثاً - يبدأ من اعتبار الدولة فرداً حقيقياً ، وأن لها مصلحة واحدة موحدة فى جميع الشئون، وأن الفرد - كما يقول ولدون فى كتابه الأخلاق والدول - فيما عدا طاعته للدولة هو من الناحية الجوهرية تابع غير كامل. وفى التحليل النهائى غير حقيقى^(٢).

ويرسم الفارابى الصورة العضوية لدولة المدينة الفاضلة بطريقة مفصلة لا تلقاها فى جمهورية أفلاطون على النحو الآتى:

(١) د. محمد عبد المعز نصر : أبو نصر الفارابى فى الذكرى الألفية - مرجع سابق ص ٢٣٠

(٢) Weldon: States and Morals, P.36.

" والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح ، الذى يتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه . وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيسى وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس ، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ، إبتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيسى وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه المرتبة الثانية - وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين فى هذه المرتبة الثانية ، ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاؤ تخدم ولا ترأس أصلاً. وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات . وفيها إنسان هو رئيس ، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس وفى كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس .

وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ، ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ، وهؤلاء هم فى الثانية . ودون هؤلاء أيضاً من يفعل الأفعال على حسب أغراض هؤلاء. ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم ، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ، ويكونون فى أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين.

غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة ، وأن كانوا طبيعيين. فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها

أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل إرادية . على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاوتة ومتفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان ، لشيء دون شيء . غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها ، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها ، وهي الصناعات وما شاكلها . والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع . فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية ^(١) .

ب- السيادة في الدولة :

وفي إطار مثل هذا التنظيم الذي بناه الفارابي على أساس من المذهب العضوي ، كان من الواضح واليسير عليه أن يحدد مكان السيادة في الدولة وخصائصها ، والقائم بها . فلقد ركز السيادة المطلقة - قبل توماس هوبز بسبعمئة سنة - في يدى الرئيس الذى وحد بينه وبين القلب فى البدن . وأضاف على صفة الكمال والعلية فى وجود الدولة وأجزائها وما لها من صناعات وملكات إرادية ، وأسند إليه ترتيب مراتبها والمحافظة على توازنها بأن يكون دائماً - على حد تعبيره - المرفد الذى يزيل اختلال ما يختل من أجزائها ، وذلك قبل نظرية بارسونز Parsons والمدرسة الوظيفية فى علم الاجتماع الأمريكى بألف عام .

ولم يكتف الفارابي بإلقاء الضوء على سلطة رئيس المدينة وسيادته العليا ضد تشبيهه الفسيولوجى ، بل تابع الاستنباط منه حتى وصل إلى تفسير ميتافيزيقى يفترض النظام وإنعقاد الرئاسة لرئيس فى كل " جملة أجزاؤها

(١) الفارابي : المدينة الفاضلة - طبعة نادر - ص ١١٨-١١٩ .

مؤتلفة منتظمة مرتبطة " (ويقصد بالجملة هنا المجموعة أو الكلى) ورأى ذلك مطبقاً فى جملة أعضاء البدن تحت رئاسة القلب ، وجملة أفراد المنزل تحت رئاسة رب المنزل ، وجملة مواطنى الدولة تحت رئاسة مديرها وجملة الموجودات فى الكون تحت رئاسة السبب الأول .

ومن هذا المنطلق يكاد الفارابى بعقده التشابه بين نظام الكون ونظام الدولة ، وبالتالي بين السبب الأول فى الوجود وبين رئيس الدولة ، أن يضيف على رئيس الدولة قداسة تذكرنا فى العصر الحديث بآراء هيجل .

نعود ونقول إن الفارابى يذهب إلى أن " السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، وأن الموجودات كلها تقتضى غرض السبب الأول .. وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة فإن أجزائها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب^(١) .

ويعرض الفارابى هذا التصوير لرئاسة الدولة على أساس من أهمية " الكلية " فى نظام الأشياء الطبيعية والمؤسسات الاجتماعية فى " المدينة الفاضلة " على النحو الآتى:

• وكما أن العضو الرئيسى فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه وفيما يخصه ، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله ، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ، ورياستها دون رئاسة الأول

(١) الفارابى : لمدينة الفاضلة - طبعة نادر - ص ١٢١-١٢٢.

وهى تحت رئاسة الأول ترأس وترأس ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه ، وله من كل ما شارك فيه فضله ، ودونه قوم مرعوسون منه ويرأسون آخرين.

• وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن سائر أعضاء البدن والسبب فى أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ، فإذا أختل منها عضو كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب فى أن تحصل الملكات الإرادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها وأن أختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله.

• وكما أن الأعضاء التى تقرب من العضو الرئيسى تقوم من الأفعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف وما هو دونها من الأعضاء يقوم بها من الأفعال أخصها ، كذلك الأجزاء التى تقرب فى الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف ، إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم من الأفعال بأخصها.

وخسة الأفعال ربما كانت بخسة موضوعاتها ، فإن كانت تلك الأفعال عظيمة الغناء . مثل فعل المثانة وفعل الأمعاء السفلى فى البدن ، وربما كانت لقلّة غنائها ، وربما كانت لأجل أنها كانت سهلة جداً ، كذلك (الحال) فى

المدينة. وكذلك كل جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فإن لها رئيساً حاله من سائر الأجزاء هذه الحال.

• وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول ، ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهولانية .

• وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول وتؤممه وتتقفيه ويفعل ذلك " كل موجود بحسب قوته . إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب وذلك أن الأخس يقتفى غرض ما هو فوقه قليلاً ، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه وأيضاً كذلك للثالث غرض ما هو فوقه ، إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلاً ، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول ، فالتى أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر فقد احتذى بها من أول أمرها حذو الأول ومقصده . فعادت وصارت فى المراتب العالية. وأما التى لم تعط من أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذى تتوقع نيله. وتتقفى فى ذلك ما هو غرض الأول. وكذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة : فإن أجزائها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب^(١).

(١) المدينة الفاضلة (نادر) - ص ١٢٠-١٢٢

ويستطرد الفارابي في بيان نظريته عن السيادة فيلخصها في قول يؤكد تفرد الرئيس الأول بالرياسة وذلك ينفي خضوعه لرئاسة أى عضو سواه فيقول " إن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرأسه شئ من ذلك الجنس مثل رئيس الأعضاء ، فإنه هو الذى لا يمكن أن يكون عضو آخر رئيساً عليه وكذلك في كل رئيس في الجملة "(١). كما أن الفارابي يؤكد أيضاً تفرد رئيس المدينة الفاضلة بإنسانية خاصة ، وذلك بأن ينفي عنه " أن يكون أى انسان أتفق "(٢). فهناك شروط أساسية لا بد من توافرها لتكوين رئيس المدينة الفاضلة ، فإن يكون أولاً " بالفطرة والطبع " وثانياً " بالهيئة والملكة الإرادية " معداً لتلك الرياسة . فينبغى أن يكون مفطوراً على الرياسة وليس على الخدمة مما أكده ارسطو من قبله ، بأن قسم المواطنين إلى سادة وإلى خدم بالطبع. "فليس كل صناعة يمكن أن يرأس بها " على حد تعبيره بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها في المدينة . وأكثر الفطر هي فطر الخدمة . وفي الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع أخرى. وفيها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها أصلاً . فكذاك ليس يمكن أن تكون صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما اتفقت ، ولا أى ملكة ما اتفقت . " ولهذا فالرئيس الأول للمدينة الفاضلة " ينبغى أن تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يخدم بها أصلاً ، بل تكون صناعته صناعة نحو غرضاً تؤم الصناعات كلها .

(١) المدينة الفاضلة (نادر) - ص ١٢٣.

(٢) المدينة الفاضلة (نادر) - ص ١٢٢.

ج- السعادة كمبدأ أساسى:

وفى الواقع أن مشكلة السعادة فى الدولة المثالية عند الفارابى لم تقتصر على الشكل ، وانما استمدت أهميتها من تأكيد الموضوع والغرض من الحكم. فلقد جعل الفارابى من " السعادة مبدأ سياسياً ، ومعياراً أساسياً يستخدم فى تقرير ماهية الحكم ووظيفته ، وصلاحيه الحاكم لتولى منصبه ، كما جعل منها محركاً دينامياً لعملية الحياة العامة والأنشطة المتعددة فى الدولة - فكرية كانت أو مادية.

فمسألة السعادة عند الفارابى هى المسألة السياسية التى تربط بين مؤلفاته فى معالجاتها لوجوهها المختلفة فى اطار مفهومه للدولة العضوية الكلية المتفاوتة الأدوار والصنائع والمختلفة المراتب والرياسات تحت سلطان الرئيس الأول الجالس على رأس هرم القوة والنظام.

فأفلاطون قد جعل من العدل الموضوع الأساسى للحكم فى دولته المثالية . على حين أن الفارابى قد جعل من " السعادة " ذلك الموضوع ، وان كان قد تأثر فى هذا الاختيار أيضاً بأفلاطون وأرسطو . ولكن اتخاذ الفارابى السعادة محوراً لنشاط المجتمع وغاية للإنسان والدولة الفاضلة ، إنما هو أمر طبيعى فى العصور الوسطى. عندما كانت السعادة غاية اجتمع على المناداة بالسعى إلى تحصيلها المفكرون الدينيون من اليهود مثل ابن ميمون ، ومن المسيحيين مثل توما الأكوينى ، ومن المسلمين إخوان الصفا وابن رشد مؤتمين جميعاً بالفارابى ، وذلك لتأثرهم بالنموذج المثالى الأفلاطونى لسعادة النفس فى الحياة وفى الخلود، وبالتعاليم السماوية التى تؤكد إتصال السعادة فى الدنيا والآخرة.

ومجمل القول يمكننا أن نقرر أن " السعادة " كعلة غائية هي المفتاح الذى يفهم به ما يلى:-

أولاً : تفسيره لنشوء الدولة وتصنيفه لأنواعها.

ثانياً : لنظريته فى حكم الاستقرائية الفكرية .

ثالثاً : لتقريره مبدأ التخصص كأساس للتنظيم الوظيفى والإجتماعى والسياسى فى الدولة.

رابعاً : لبيان نظام التعليم والتربية وأهميته السياسية.

خامساً : لتأكيد مبدأ المحافظة على النظام السائد بآرائه ومعتقداته وممارسة الرقابة على سلامته.

سادساً : لتطبيقه مبدأ العدل تطبيقاً وان كان نسبياً إلا أنه شامل لأقسام الدولة جميعها.

د- السعادة وبناء المجتمع والدولة :

ولقد إتخذت " السعادة " أهمية سياسية عند الفارابى مما عقد بينها وبين " الخير على الاطلاق " والكمال الأقصى " من ترادف ومن تقريره أن المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة. وكان ذلك هو الكمال الأقصى^(١) ومن تقريره كذلك أن الإنسان مفطور بطبيعته على بلوغ " الكمال " ، " وأن ذلك لا يتحقق إلا فى ظل الدولة - وهى الإجتماع السياسى الكامل الذى يتعاون أعضاؤه فى اطاره على سد حاجاتهم وبلوغ " أفضل كمالاتهم " .

(١) الفارابى : السياسة المدنية - ص ٧٤.

وعلى هذا الأساس صنف الفارابى الاجتماعات الانسانية الكاملة فى ثلاث : " عظمى ووسطى وصغرى " . فالعظمى اجتماعات الجماعات كلها فى المعمورة . والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة . والصغرى اجتماع مدينة فى جزء من مسكن أمة^(١) . ولم يقف عند معيار " الحجم " كأساس لتصنيف الدول ، وإنما أضاف إليه معياراً نوعياً ، وذلك باشتراطه " نيل السعادة " كعامل مميز بين الدولة الفاضلة وغير الفاضلة . فهو يقول : " فالخير الأفضل والكمال الأقصى .. إنما ينال أولاً بالمدينة ، لا بالإجتماع الذى هو أنقص منها . ولما كان شأن الخير فى الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ، وكذلك الشرور إنما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التى هى شرور ، فلذلك كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة . فالمدينة التى يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال منها السعادة فى الحقيقة ، هى المدينة الفاضلة والإجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الإجتماع الفاضل . والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة . وكذلك المعمورة الفاضلة ، إنما تكون إذا كانت الأمم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة " ^(٢).

ويلحظ على هذا التفسير لنشوء المجتمع والدولة عند الفارابى أنه أقر بخمسة مبادئ وهى كالتالى :-

(١) الفارابى : المدينة الفاضلة - طبعة نادر - ص ١١٧ .

(٢) الفارابى : المدينة الفاضلة - طبعة نادر - ص ١١٨ .

أولاً: بقدرة الإنسان على الكمال وصلاحية فطرته ونفسه للنمو والتقدم ، غير آخذ بالاتجاهات المتشائمة فى النظرة إلى خلق الإنسان ومصيره .

ثانياً: إستخدام المنهج الغائى أو التليولوجى فى بيانه ، فجعل من الغاية المتمثلة فى السعادة والخير والكمال القوة الدافعة إلى بناء المجتمع والدولة. كما جعل منها المعيار للحكم على صلاح النظام فى الدولة أو انحرافه.

ثالثاً: إعتبر قيام المجتمع وعضوية الإنسان فيه أمراً طبيعياً .

رابعاً: لم يذهب مذهب الذين برروا قيام المجتمع على أسس من القوة أو التعاقد أو غير ذلك من التفسيرات التى توحى بأن المجتمع وليد الصناعة وليس الطبيعة.

خامساً: أكد على أن الإجتماع البشرى لايمكن احتسابه إجتماعاً كاملاً إلا إذا تجسد فى دولة .

ومن الطريف ان الفارابى قد أطلق على مؤلفاته السياسية أسماء " المدينة الفاضلة " و " السياسة المدنية " و " فصول المدنى " نسبة إلى أصغر شكل من أشكال الدول حسب تصنيفه ، وهو دولة المدينة ، أسوة بدولة المدينة عند اليونان الذين لم يستطيعوا فى تاريخهم القديم تجاوز المنافسات بين المدن وتحقيق الدولة القومية . ولكن التجربة التاريخية التى تلت اليونان فى الحكم جعلت الفارابى يضيف إلى أشكال الدول - الدولة القومية التى تشتمل على أمة ، والدولة العالمية التى تشتمل على المعمورة جميعها ، متأثراً فى تلك

بتجربة الدولة الإسلامية في احتوائها للأمة الإسلامية ، وفي طموحها إلى أن تكون دولة عالمية^(١).

هـ- تحصيل السعادة والتعليم:

ومن أجل المواطننة والزعامة لقد شغل الفارابي بعد بيانه أن السعادة هي المقصود بوجود الإنسان وأنها لا تتحقق إلا في الدولة الفاضلة بالأسلوب الذي يبلغ الإنسان السعادة . فلقد أوجز ذلك في كتابه " السياسة المدنية " بقوله " وإذا كان المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السعادة القصوى فإنه يحتاج في بلوغها إلى أن يعلم السعادة ويجعلها غاية ونصب عينيه . ثم يحتاج بعد ذلك إلى أن الأشياء التي ينبغي أن يعلمها حتى ينال بها السعادة ، ثم أن يعمل تلك الأعمال"^(٢). ولكنه خصص لشرح مقومات السعادة والطريق إلى بلوغها كتاباً كاملاً هو " كتاب تحصيل السعادة " . فبناها على أساس من سوسيولوجية المعرفة ، وأكد أن شخصية المواطن وشخصية الزعيم التي تناسب الحياة العامة في الدولة المثالية والنهوض بأعبائها ومسئولياتها ، إنما يجب أن تخضع لإعداد علمي أخلاقي أسوة بالبرنامج التربوي الذي وصفه أفلاطون لإعداد طبقة الحكام الفلاسفة . ويكاد البرنامج الذي وضعه الفارابي في التربية والتعليم لإعداد المواطن الصالح والزعيم الصالح في الدولة المثالية أن يكون حديثاً بل معاصراً فهو يؤكد على المبادئ التالية:-

(١) د. محمد عبد المعز نصر : الفارابي ونظم الحكم.. ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٢) الفارابي : لسياسة المدنية - ص ٧٨.

أولاً : مبدأ انتخاب القدرات وما يسميه الفطرة والطبيعة كأساس للتعليم مما نراه شائعاً في الفصول المدرسية ، بل في دوائر البحث الجامعية .

ثانياً : أهمية العلوم النظرية والعملية من رياضيات وطبيعيات وما بعد الطبيعيات وعلوم سياسية أو مدنية ، وكذلك المناهج الفكرية التي يستقيم بها ذهن في الأحكام العامة والتمييز بين الحلول المناسبة للمواقف المختلفة ، مما يدفع بعض زعماء الدول الحديثة إلى بناء الدولة على العلم ، وعلى القادرين في جوانب أنشطة الحياة المختلفة ممن يقيمون حكم الصفوة المختارة.

ثالثاً : أهمية الفضائل الأخلاقية ، وأظننا جميعاً قد لاحظنا في تجاربنا أن ارتباط المؤهلات العلمية بالمؤهلات الأخلاقية أمر إلزامي بالنسبة للنجاح في الميادين العامة والخاصة ، فالكثيرون من القادرين علمياً منوا بالهزيمة الذاتية من أنفسهم ، بأن هزمت أخلاقهم الشخصية قدراتهم العلمية.

رابعاً : أهمية الفضائل العملية والسيطرة على صناعة من الصناعات في مجال العمل القومي القائم على مبدأ التخصص .

مما يشبه الآن كل ما يستلزم قيام الدولة الصناعية الجديدة - كما يقول جولبريث Galbraith - من مؤهلات تكنولوجية.

ويركز الفارابي في مستهل كتابه (تحصيل السعادة) بقوله إن الأشياء الإنسانية إذا حدثت في الأمم وفي المجتمعات وفي أهل المدن والدول حصلت

لهم بها السعادة الدنيوية فى الحياة الأولى ، أما السعادة القصوى فى الحياة الأخرى فتتمثل لديه فى أربعة أجناس أو فضائل : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية ، والفضائل الخلقية والصناعات العملية^(١).

و- المنهج التعليمى والتربوى:

وفصل الفارابى منهاجاً تعليمياً تربوياً يبرز موضوعات التعليم ومناهجه والقائمين عليه فى المجتمع ، ودور الدولة فى التوجيه التعليمى والتربوى ، من أجل تحصيل هذه الفضائل بين الدول القومية ودول المدينة. فهو يبدأ بالتمييز بين " التعليم " و " التأديب " ويحدد اختصاصات كل منهما. " فالتعليم " هو إيجاد الفضائل (العلوم) النظرية فى الأمم والمدن ، " والتأديب " هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم .

والعلوم النظرية . إما أن يعلمها الأئمة والملوك ، وإما أن يعلمها من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية ، وأظننا نحن المعلمين على مستويات التعليم المختلفة هم من يقصدهم الفارابى بحفظه العلوم النظرية . ولن تعلم العلوم النظرية إلا للأحداث (جمع حدث- طفل لم يبلغ الحلم) الذين قومت نفوسهم بالأشياء التى تراض بها أنفس الأحداث ، وكانت مراتبهم بالطبع فى الإنسانية مراتب ممتازة . مما يؤكد أهمية القدرات الطبيعية والأخلاقية كأساس لتلقى مستوى رفيع من المعرفة يتمثل فى هذه العلوم النظرية ، وما تستتبع من استعمال الطرق المنطقية " . على الترتيب الذى ذكره أفلاطون " على حد تعبير الفارابى " .

(١) الفارابى : كتاب تحصيل السعادة - ص ٢٠ .

فأولئك الذين يختارون لتلقى العلوم النظرية هم " الخاصة " من المواطنين ، ومن بينهم يصل " الملوك " إلى عروش الحكم ، فأخص الخواص " يلزم أن يكون الرئيس الأول^(١) بعد أن يكون قد مر بنجاح في إعداد العلمى وتجربته التدريجية فى الرياضات العملية. وأنا نلاحظ هنا أن الفارابى - مثله مثل أفلاطون من قبله - يؤمن بـاستقراطية المعرفة ، وبينيهما على أساس من تقسيم المجتمع إلى " خاصة " و " عامة " ، أو إلى " صفوة مختارة " وإلى " جماهير " حسب تعبير العصر فهو يقول : " ان الأمم وأهل المدن منهم من هو خاصة ، ومنهم من هو عامة " .

والعامة هم الذين يقتصرون ، أو الذين سبيلهم ان يقتصر بهم فى معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادى الرأى المشترك.

والخاصة هم الذين ليس يقتصرون فى شئ من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادى الرأى المشترك ، بل يعتقدون ما يعتقدونه ، ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقب . فلذلك صار كل من ظن بنفسه أنه لا يقتصر على ما يوجبه بادى الرأى المشترك فى الأمر الذى ينظر فيه ظن بنفسه أنه خاص فى ذلك الأمر ، وبغيره أنه عامى .

فلذلك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصياً ، لعلمهم أنه ليس يقتصر فيما يحتوى تلك الصناعة على ما يوجبه بادى الرأى فيها ، بل يستقصيها ويعقبها غاية التعقب . وأيضاً فإنه يقال عامى لكل من لم يكن له

(١) المصدر السابق - ص ٣٠ ، ص ٣٧ .

رياسة ما مدنية ، ولا كانت له صناعة ترشح له بها رياسة مدنية ، بل أما لا صناعة له أصلاً ، أو أن تكون صناعته صناعة يخدم بها في المدينة فقط. والخاصي كل من له رياسة ما مدنية .

وكذلك كل من ظن بنفسه أن له صناعة يصلح أن يتقلد بها رياسة ما مدنية أو حالة يظن بها عند نفسه أنها حال رياسة مدنية ، يسمى نفسه خاصياً مثل ذوى الأحساب ، وكثير من ذوى اليسار العظيم ، وأدخل في الخصوص كل من كانت صناعته اكمل في أن يتقلد بها رياسة^(١).

كما أن الفارابي لا يميز فقط بين المواطنين في دولة ما على أساس من نسبة القدرات العلمية والأخلاقية ، وإنما يطبق كذلك مبدأ النسبية على الأمم والمدن ، بل وعلى الطوائف المختلفة من أهل المدن ، فيما يتصل بما ينبغي أن تعطى من علوم حسب ما يسود في كل منها من قدرات وخصائص ، فهو يقول : " ويتميز ما ينبغي أن تعطاه أمة أمة من ذلك ، وما سبيله أن يكون مشتركاً لجميع الأمم ، ولجميع أهل كل مدينة ، وما ينبغي أن تعطاه أمة دون أمة ، أو مدينة دون مدينة ، أو طائفة من أهل المدينة دون طائفة ، وهذه كلها سبيلها أن تميز بالفضيلة الفكرية إلى أن تحصل لهم الفضائل النظرية"^(٢)

وفي الواقع أن الفارابي قد أظهر وعياً واضحاً بدور التعليم في تشكيل المواطنين ، حدا به إلى أن يجعله وظيفة أساسية من وظائف الدولة ، مما

(١) المصدر السابق - ص ٣٦ - ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق - ص ٣١

يشبه إلى حد كبير ما نراه فى بعض الدول التقدمية والمحافظة فى القرن العشرين من حرص على صياغة المواطن فكراً وبدناً صياغة تتناسب مع المثال المرتجى للدولة لدى نظام الحكم السابق ، فهو لم يتردد فى أن يقرر بصيغة مطلقة " أن الملك هو مؤدب الأمم ومعلمها ، كما أن رب المنزل هو مؤدب أهل المنزل ومعلمهم ، والقيم بالصبيان والأحداث ، هو مؤدب الصبيان والأحداث ومعلمهم".

والفارابى فى تشبيهه وظيفة الملك فى التأديب بوظيفة رب المنزل أو المعلم ، لم يقصد بالطبع ما نشاهده بيننا من مثل ديموقراطية فى البيت الحديث أو المدرسة الحديثة ، وإنما قصد ذلك النظام الذى تسود فيه صفة التنظيم والضبط جميع مؤسساته ووحداته . وللملك فى تأديب الأمم وتقويمهم أن يستخدم الرفق والإقناع لتأديب البعض والكره لتأديب البعض الآخر ، وأن " يستعمل فى تأديب الأمم وأهل المدن طائفتين من المؤدبين - طائفة تستعمل فى تأييب من يتأدب منهم طوعاً ، وطائفة تستعمل فى تأديب من سبيله من يؤدب كرهاً "(١).

ولقد أهتم الفارابى لذلك بمهنة التأديب ، وقاس قوة الملك بقوة من يستعملهم فى التأديب الطوعى أو الإكراهى لأهل الأمم والمدن ، وذهب إلى وجوب اختيار الملك لأعظم المؤدبين قوة فى مهنتهم ، وذلك معظم دور التأديب فى تحقيق السعادة والكمال بين المواطنين كل " بحسب رتبته فى

(١) المصدر السابق - ص ٣١.

الوجود^(١) كما أنه دعا إلى أن يدون الملك في كتاب " ما سبيله أن يحفظ ويستدام مثلوا ومكتوباً ... من الآراء والأفعال " التي تتخذ دستوراً للتعليم والتربية ، ومرشداً للمعلمين والمؤدبين في أداء مهنتهم على الوجه الذي يحقق غرض رئيس الدولة ، ويكفل الوحدة الفكرية بين المواطنين جميعاً على الرغم من اختلاف مراتبهم بحسب الفضيلة الفكرية التي يمتاز بها كل منهم.

٣- الفلسفة والسياسة عند الفارابي:

وتستمد الفلسفة عند الفارابي قيمتها السياسية من مفهومه لها ، ومن الدور الذي نسبه إليها ، فليست الفلسفة عند الفارابي قاصرة على العلم التقليدي الذي نرى الآن موضوعاته مفصلة في البرامج الجامعية والأكاديمية ، وإنما هي جماع العلوم النظرية والعملية ، وليس الفيلسوف عنده هو ذلك العالم الذي يعيش في برج عاجي ، متعالياً أو منطوياً أو مغترباً ، وإنما هو ذلك القادر على أن ينقل علمه إلى المواطنين في وطنه ، وعلى حملهم على الأخذ بفضائله النظرية والسلوكية ، سعياً وراء نبل السعادة والحياة الطيبة.

ومن ثم يلتقي الفيلسوف والرئيس الأول في الدولة عند تماثل كل من مؤهلاتهما العلمية ووظيفتهما العملية السياسية ، فالفيلسوف هو الرئيس الأول والرئيس الأول هو الفيلسوف ، ويقرر الفارابي هذا التعادل بينهما في قوله:

" وإذا انفردت العلوم النظرية ، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيرها ، كانت فلسفة ناقصة والفيلسوف الكامل على الإطلاق

(١) لمصدر السابق - ص ٣٢.

هو أن يحصل له العلوم النظرية ، ويكون له قوة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه.

وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الاطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق ، وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوى عليه النظرية في كل ما سواه ، هو أن يكون له القوة على إيجادها معقولة ، وعلى إيجاد الارادية منها بالفعل. وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة . فيكون الكامل على الاطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم ان تكون له قدرة على إيجادهما جميعاً في الأمم والمدن ، بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهما. ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق اقناعية وطرق تخيلية اما طوعاً أو كرهاً ، صار الفيلسوف على الاطلاق هو الرئيس الأول^(١).

ولم يقف الفارابي عند المعادلة التي عقدها في كتابة " تحصيل السعادة " بين الفيلسوف والرئيس الأول ، وإنما أدى به هذا الربط بين الفلسفة والحكم إلى أن يعادل كذلك بين الفيلسوف وبين سائر الرؤساء الذين اشتهروا بتولي الوظائف العامة في تجربة الحكم عند القدماء ، وعند المسلمين مثل " الملك " و " وضع النواميس " أو صاحب الشريعة و " الإمام " فهو يخاطب القارئ بقوله " فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد ، وأي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ ، ثم أخذت ما

(١) تحصيل السعادة - ص ٣٩-٤٠.

يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا ، وجدتها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه.

وقد بنى الفارابي هذه المعادلة على أساس من اشتراطه وجوب توافر الفلسفة كأساس لأداء " الملك " و " واضع النواميس " و " الإمام " مسئوليات مناصبهم أداء مستتيراً رغم إختلاف وسائلهم في تحقيق الغرض الأسمى للحكم بين المواطنين ، فكل منهم لا يقدر على عمله إلا " بعظم قوة المعرفة وعظم قوة الفكرة وعظم قوة الفضيلة والصناعة " . ولا يكمل للملك تسلطه وإقتداره . ولواضع النواميس قدرته على استتباط شرائطها وتقنينها ، ولالإمام إمامته دون العلوم النظرية والفضائل الفكرية التي تقوم عليها الفلسفة الحقيقية .

ومن هنا كان منهم فيلسوفاً ، وأن هذه المعادلة التي عقدها الفارابي بين الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام ، إنما تقوم شاهداً على ما امتاز به الفارابي من قدرة فائقة على الجمع والتأليف بين التراث اليوناني والتراث الإسلامي في تجربة الحكم . ويظهر ذلك واضحاً في معالجته " لواضع النواميس " . واهتمامه بدوره في حياة المواطنين عن طريق التشريعات التي تتضمن مبادئ السلوك المستتير الفاضل في الحياة العامة . ولاشك في أن تفسيره للمنصب الرياسي " لواضع النواميس " إنما يستمد أصالته من المزج بين نظرية أفلاطون المثالية في كتابة " القوانين " وبين ما يستقر في ذهن المفكر الإسلامي من جوهرية الشريعة الإسلامية ودور صاحبها في بناء الدولة.

كما يظهر ذلك واضحاً في إتخاذه نظرية أفلاطون عن " الملك الفيلسوف " أساساً لتفسيره الرياسة والملك والامامة . وأنه حتى في تفسيره للنسبة والوحى في مؤلفاته السياسية الأولى عن المدينة الفاضلة والسياسة المدنية إنما يعتمد على التراث اليونانى الميتافيزيقى خاصة عند أفلاطون وأرسطو وعلى نظرية الفيض عند أفلوطين والمدرسة الأفلاطونية الحديثة.

ولكن البرامج التعليمية والتربوية التى عرضها الفارابى فى معرض تنشئة المواطن والزعيم والتى إنتهت به إلى أن يتخذ من الفلسفة عاملاً يوحد فى الصفة الأساسية بين سائر ولادة الحكم ، إنما تثمر ثمارها الفلسفية الحقيقية بين نشء حرص على أن يحدد بدقة وتفصيل مزايا اشخاصهم ، فهو يصف طالب الفلسفة فى قوله:

" فإن الذى سبيله أن يشرع فى النظر ينبغى أن يكون له بالفطرة موطناً نحوها إستعداداً للعلوم النظرية وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى السياسة وهى أن يكون جيد الفهم والتصور للشئ الذاتى ثم أن يكون حفوظاً وصبوراً على الكد الذى يناله فى التعلم ، وأن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل عسر الانقياد للشر والجور ، وأن يكون قوى العزيمة على الشئ الصواب ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه وأن يكون صحيح الاعتقاد والآراء

والملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مغل بكلها أو بمعظمها ، وأن يكون مع ذلك متمسكاً بالفضائل التى هى فى المشهور فضائل غير مغل بالأفعال الجميلة التى هى فى المشهور جميله فإن الحدث إذا كان هكذا ثم شرع فى أن يتعلم الفلسفة فتعلمها أمكن أن لا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل^(١) بل يكون فيلسوف على الحقيقة.

٤- سلطات الحاكم ووظائفه :

لقد تشكلت سلطات الحاكم ووظائفه فى الدولة المثالية عند الفارابى فى ضوء الافتراضات والدراسات التى بنى على أساسها هيكل النظام السياسى فى المجتمع.

الافتراض الأول:

وهو الذى يحكم نظريته وتنظيمه للدولة يقوم على إن الإنسان يرغب فى بلوغ السعادة والكمال لأنه هو الوحيد بين الكائنات الحية الذى يمتاز بالإختيار والإرادة الحرة ، وهى التى تصدر عن الجزء الناطق من النفس فوق ما يملك من إرادة أولى تصدر عن الجزء الخاص من النفس وإرادة ثانية تصدر عن الجزء المتخيل من النفس ، وبالإختيار يقدر الإنسان أن يسعى نحو السعادة وأن يفعل الخير وأن يتجنب الشر ويفرق بين القبيح والجميل والسعادة هى الخير على الإطلاق^(٢) .

(١) تحصيل السعادة : ص ٤٤-٤٥ .

(٢) الفارابى : السياسة المدنية - ص ٧٢ .

الإفتراض الثانى :

ويقوم على أن الإنسان يعجز وحده بلوغ الكمال كله ولكنه ببعض القدرات يستطيع أن يحقق بعضاً من السعادة أو قسطاً منها بالزيادة أو النقصان وبالميل الاجتماعى والاجتماع ببنى جنسه والسكن بجوارهم وبفطرته الطبيعية يمكن أن يبلغ الكمال للأقصى ، وتأسيس الدولة الإقليمية نتيجة لذلك فى أصغر صورها وهى دولة المدينة وفى أوسطها وهى الدولة التى تشمل الأمة وفى أعظمها وهى الدولة التى تشمل المعمورة بأثرها.

الإفتراض الثالث:

ويقوم على أن الدولة المثالية التى يتحقق فى إطارها الكمال والسعادة تشبه فى بنائها وتنظيمها البدن التام الصحيح كما أوضح ذلك الفارابى فى المدينة الفاضلة والتى تتعاون أعضاؤه مع اختلافها وتفاضلها على تميم حياة الحيوان الذى سماها فى كتاب تحصيل السعادة الحيوان الإنسى والحيوان المدنى والحفاظ عليها وذلك بخضوعها لعضو واحد رئيسى وهو القلب والفارابى هنا يحقق النموذج المثالى للعمل التعاونى فى سبيل الوحدة العضوية يشبه العمل فى الدولة ونظامها ودقتها بالإنسان وكيف يعمل جسمه بنظام بديع برئاسة القلب الذى هو من أهم أعضاء الجسم .

الإفتراض الرابع:

ويقوم على إن الكمال والسعادة كغرض للدولة التى تريد لأعضاء مجتمعتها أن يعيشوا سعداء إنما يقوم على دعائم فكرية أخلاقية فنية يتطلب بناؤها إعداد الفطرة الطبيعية للمواطنين لأداء وظائف الدولة المتخصصة

إعداداً يعتمد على برنامج عميق يتوسع في العلوم النظرية والعلوم العملية وعلى ما تعطيه تجربته من نفاذ البصر ودقة التمييز والحكم.

رسم الفارابي سلطات الحاكم ووظائفه في إطار هذه الافتراضات رسماً يكاد يجعله من بين المفكرين المعاصرين في السياسة والإجتماع والإقتصاد ، فهو كما سبق أن بينا المعلم والمؤدب لشعبه بطريقة مباشرة أو عن طريق الأئمة الذين يسيرون على نهجه ويقومون على بنیان الدولة من كافة جوانبه الحضارية والمعنوية ، فالحاكم من هذه الناحية التربوية عند الفارابي غير هؤلاء الحكام الذين قاوموا التعليم الإلزامي مثلاً في إنجلترا أثناء القرن التاسع عشر الميلادي كما فعل جلاستون الذي ذهب إلى أن تدخل الدولة في التعليم حتى في مرحلته الابتدائية إنما يشجع على عدم المسؤولية من ناحية الآباء عن الأبناء وبذلك تنهار الأخلاقيات العامة في الدولة. وهذه حقيقة عشناها في الخارج إن الإبن عند بلوغه سن الثامنة عشر ينفصل عن أبويه تماماً ويصبح مسئولاً عن نفسه سواء كان ولداً أو بنتاً.

٥- الدولة الإيجابية عند الفارابي :

يتضح مما سبق أن دولة الفارابي كممثل لأيدولوجية الفكر الإسلامي تمثل نسقاً شاملاً كلياً مبنياً على نظام سياسي دقيق وإقتصادي وإجتماعي ومن هنا نستطيع القول إنها دولة إيجابية مدنية وليست بوليسية ولا دينية على حد التعبيرات الحديثة لأنها في الواقع لاتفصل النظام كمبدأ أساسي للبناء السياسي عن الغاية الأخلاقية من قيامه ، وفي ذلك متأثر بالمثل الأعلى في الفكر اليوناني والمتمثل عند اصحاب المدرسة التصورية في الفكر والسياسة وهم

سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فالدولة تستهدف خلق الظروف المناسبة مادياً ومعنوياً لتساعد المواطن على تحقيق الكمال الأول أو السعادة الأولى فى هذه الحياة والكمال الأخير أو السعادة القصوى فى الحياة الآخرة .

فالدولة هى التى تعلم وترشد وهى التى تنظم وترتب وتنسق وتنفذ وهى التى يجب أن تعدل ولا تجور (العدالة الإجتماعية) ، ولكن الفارابى حرص على ألا يفصل مسئولية الدولة عن مسئولية الفرد فى تحقيق السعادة. فالإلتزام السياسى والأخلاقى يسيران جنباً إلى جنب بل هما وجهان لحقيقة واحدة على الأقل فى الفكر السياسى الإسلامى على عكس ما ذهب إليه المفكر السياسى الإيطالى ميكافيللى صاحب مقولة " الغاية تبرر الوسيلة " الذى فصل الأخلاق عن السياسة على إعتبار أن السياسة لعبة تستحق أن تتقاذفها أقدام اللاعبين!!

وعلى كل إنسان من هذا المنطلق أن يجمع الفضائل كلها قدر الإمكان ليبلغ الكمال أو السعادة فى الحياتين الدنيا والآخرة ويكون سلوكه فاضلاً تطبيقاً للفضائل النظرية والفكرية والأخلاقية والعملية ، ومن هنا تلتقى مسئولية الدولة ومسئولية الفرد فى المجتمع فى تحقيق السعادة كهدف للدولة المثالية بالمعنى الأخلاقى والروحي الذى جعله الفارابى حجر الزاوية فى قيامها وإن كان قد جعل للأساس المادى فى الإنتاج والتوزيع دوراً جوهرياً لمضمون السعادة فى الحياة الحاضرة على إعتبار أن هناك أناس تتحقق سعادتهم عندما تتحقق متطلباتهم ، وأننا لنجد الفكرة الفلسفية الأخلاقية لدولته مفضلة بوضوح

فى فصول كتبه ، ومن أهمها فصول المتنى أو الفصول المنتزعة^(١) ويقرر فيها إن المدينة قد تكون ضرورية وقد تكون فاضلة ، فأما المدينة الضرورية فهى التى يتعاون أجزاؤها على بلوغ الضرورى فيما يكون به قوام الإنسان ويعيشه وحفظ حياته فقط. وأما المدينة الفاضلة فهى التى يتعاون أهلها على بلوغ أقل الأشياء التى بها يكون وجود الإنسان وقوامه وعيشه وحفظ حياته.

إن إيجابية الدولة المثالية عند الفارابى لا تقف عند النموذج الفلسفى الأخلاقى الميتافيزيقى إنما تعالج السياسة الواقعية فى ضوء هذه النماذج، فهو يقرر على سبيل المثال أن السعادة فى الدولة إنما تتم عن طريقين :

أحدهما: يتمثل فى إزالة العقبات التى تحول دون تحقيقها.

والثانى: يتمثل فى إسهام الحاكم الفعال فى تحقيقها.

فهو لم يكتف بسيااسة إزالة العقبات كما نادى بذلك مثلاً مفكرو المدرسة المثالية الإنجليزية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى وعلى رأسهم توماس هل وجرين ولم يقف مكتوف اليدين مكتفياً بالدور البوليسى للدولة التى يتمثل فى مجرد المحافظة على الحياة والمال لدى المواطنين إنما أكد على الدور الإيجابى للحاكم بأن يقوم هو بتدبير الدولة وتنظيمها التنظيم الذى يكفل التماسك الاجتماعى والتعاون بين المواطنين لتحصيل الخير والسعادة.

(١) الفارابى : فصول منتزعة - من ص ٤٥-٤٧ قليراجع.

ومن هنا يقرر الفارابي هذه المبادئ السياسية الذى يحدد فيها وظيفة الحاكم الإيجابية فى الحياة العامة حتى تكون الدولة إيجابية ، وإن الإيجابية فى سياسة الدولة عنده لا تتوقف عند معالجة الغرض من الدولة فقط وإنما تأخذ الاعتبار البناء الإجتماعى والسياسى للدولة نفسها ، ولقد كان من المستغرب والفارابي يعيش فى العصور الوسطى حيث طائفية العمل كانت الأساس التنظيمى للمجتمعات المعاصرة له ألا يبرز فى كتبه الأولى أهمية التجمعات المهنية أو الطبقية فى تكوين المجتمع والدولة^(١).

والدولة المثالية عند الفارابي كما أوردها فى " فصول منتزعة " تتألف من خمس طبقات وهم " طبقة الأفاضل - طبقة ذوى الألسنة - طبقة المقدورون - طبقة المجاهدون - طبقة المالئون " .

فالأفاضل هم الحكماء والمتعلون وذوى الآراء فى الأمور العظام ثم حملة الدين ، وذوى الألسنة هم الخطباء والبلغاء والأدباء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجرى مجراهم والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجرى مجراهم ، والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وهم الجنود والجيش بالمعنى الحديث ، والماليون هم مكتسبوا الأموال فى المدينة والقرية مثل الفلاحين والرعاة والباعة والتجار ومن جرى مجراهم ، هي طبقات فى دولة مثالية تصورها الفارابي فى قرون مضت من الفكر السياسى الإسلامى ولعل أغلبها متماثل أمامنا ونحن على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى والحادى والعشرين الميلادى.

(١) د. محمد عبد المعز نصر : أبو نصر الفارابي فى الذكرى الألفية لوفاته - ص ٢٧٢ .

٦- الاشتراكية عند الفارابى .

فى الواقع ونحن نستهل هذا العنوان بكلمة الاشتراكية وهى من مصطلحات العصر الحديث يمكننا أن نقرر أن الفارابى يستهدف بنظريته عن الدولة تحقيق اشتراكية قومية مؤمنة يقوم على نظرية العدل فى الدولة وتوزيع الأموال بالعدل ، وأيضاً الحفاظ على السلامة والكرامة بالعدل والحفاظ على المراتب وسائر الخيرات بالقسطاط.

ومن هنا يظهر مبدأ المساواة وإن إستخدام مصطلح اشتراكية فيما يتصل بفلسفة الفارابى السياسية ليس أمراً مقحماً على فكره وإنما يرجع إلى أخذ الفارابى للاشتراكية التى دعى إليها أفلاطون فى كتابه الجمهورية وتعديله لمبادئها بالإضافة والحذف لتناسب تجربة عصره المتمثلة فى الإسلامية العربية على الرغم من أن الفارابى ليس عربياً ولكنه مسلماً يكتب باللغة العربية كما يكتب باللغة الفارسية ، فمما يلاحظ أن الفارابى تطبيقاً منه لمبادئ الإسلام أغفل المشاركة فى النساء التى جعلها أفلاطون صنواً للمشاركة فى الأموال لتعارضها تماماً مع مبادئ الإسلام . فإذا كان الفكر واحد فالتطبيق مختلف ، ألم يطبق الزعيم جمال عبد الناصر أفكار الاشتراكية تطبيقاً حرفياً فى الجمهورية العربية المتحدة !! ونرى اليوم من يرتدون قميص عبد الناصر لعودة الاشتراكية مرة أخرى ولكن عودتها لا بد وأن تواكب متطلبات العصر الحديث ، وليس عصر الستينات لأن إرهابات ثورة ١٩٥٢ تختلف عن إرهابات ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ م.

ومن ناحية أخرى أكد الفارابى على أهمية العلم والإيمان والفكر كأعمدة لهذه الدولة الاشتراكية التى تقصد بالإنتاج والتوزيع وتنظيم الرياسات والمراتب تحقيق السعادة المادية والروحية لمجموع المواطنين كما رأينا ذلك عند رجال وفلاسفة محدثين مثل جرمى بنتام وجون ستيوارت مل.

فدولة الفارابى الاشتراكية هى دولة الرعاية الإجتماعية والرعاية الروحية ، ولهذا فهو لم يربط التوزيع بالإنتاج ربطاً طبقياً حرفياً بل يقصر توزيع الأموال على طبقة المالىين أو مكتسبى المال فى الدولة من الفلاحين والرعاة والباعة والتجار ، وإنما عمم ملكية إنتاج العمل الذهنى والعمل اليدوى بين جميع المواطنين وطبق فلسفة الكل يعمل والكل يأكل.

٧- التماسك الاجتماعى (المحبة - العدل) .

حرص الفارابى فى نظريته الواقعية الجديدة أن يؤكد فى الدولة أهمية الاندماجية التى بررها أول الأمر على أسس فيزيقية وميتافيزيقية ، وذلك فى كتابيه المدينة الفاضلة والسياسة المدنية ، فأعاد التبرير على أسس بنائية مستمدة من التفاعل الحقيقى فى المجتمعات البشرية ، ولكن نظريته الواقعية لم تؤد به إلى أن يهجر أسلوبه المنهجى فى المعالجة إذ أنه أقام إندماجية الدولة وتماسك المجتمع على مبدأى المحبة والعدل كما فعل من قبله أفلاطون وأرسطو ، يقول فى نص من نصوصه إن أجزاء المدينة ومراتبها يأتلف بعضها مع بعض وترتبط بالمحبة وتماسك وتبقى محفوظة بالعدل ، ولكن مبدأ المحبة وإن كان يسجل أهمية العواطف المتبادلة بين المواطنين فى المجتمع إلا أن الفارابى جعله أولاً يعتمد على الوعى الإيديولوجى والسلوك

الأخلاقى وثانياً: وضع محتوى الجانب الروحي بجوار الجانب المادى على أساس القيام بمبدأ المنفعة المتبادلة بين المواطنين وثالثاً: ربطها بمبدأ العدل لا فى عملية تنظيم الإنتاج والعمل وحدهما وإنما فى عملية توزيع ثروة الدولة بين المواطنين كأفراد وطبقات مهنية ، وهنا تظهر فلسفة العدل الإجتماعى أو العدالة الإجتماعية ، وأن تأكيد العدل وأهميته فى سياسة دولة أمر متوارث فى الحكمة السياسية منذ القدم سواء فى تراث الملوك والامبراطوريات الشرقية أو فى تراث الدول العربية أو الإسلامية ، ولكن العدل عند الفارابى إستمد أهميته من الدور الذى نسبه إليه فى إستمرار الدولة وبقاؤها متماسكة لايتطرق إليها التفكك والإنهيار ، فالعدل عنده توزيعى ونسبى كما نرى ذلك واضحاً عند فلاسفة السياسة اليونان أفلاطون وأرسطو .

ولقد وضع الفارابى نظرية العدل فى الدولة موضعها المناسب فى إطار نظريته الكلية عن سياسة الدولة التى يشبهاها بالجسم العضوى كما وضعنا من قبل ، ويشبه المواطنين بأعضاء ذلك الجسم ، فالنسبية فى العدل التوزيعى لاتقوم على تقدير ما يخص مواطناً إلى ما يخص مواطناً آخر وحسب ، وإنما تقوم على ما يخص كل مواطن حسب أهليته إلى ما يخص الوطن كله والدولة كلها ، ومن ثم فهو لايوافق على الامتيازات الفردية أو الطبقيّة بل يرى إن كل خير لفرد أو لمجموعة إنما يقاس بما ينال الدولة كلها من خير. بمعنى آخر إذا كانت الدولة كلها تعيش فى خير فالأفراد جميعهم يعيشون فى خير والعكس بالعكس . وهذا ما يسميه الفارابى بالسعادة الشاملة.

الفصل الرابع

الفلسفة السياسية الحديثة

{ كارل ماركس نموذجاً }

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

- ١- حياته
- ٢- تطور أفكار ماركس
- ٣- الاشتراكية
- ٤- المادية التاريخية
- ٥- التطور الإجتماعى
- ٦- الطبقات والصراع
- ٧- نظرية الدولة
- ٨- النظرية الإقتصادية والماركسية

تعقيب ..

١- حياته :

ولد ماركس عام ١٨١٨م في مدينة صغيرة تسمى رينيش Rhenish بمقاطعة ترير Trir والتي تفخر بأصولها كقاعدة رومانية مشهورة في العصور القديمة. وينتمي بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود ولأسباب إجتماعية تحول والد ماركس إلى البروتستانتية ونشأ ابنه بلا وعى بأنه يهودى.

وبعد أن اجتاز ماركس فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحوظ ألتحق لفترة وجيزة بجامعة بون ثم جامعة برلين حيث أظهر تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون وفقه اللغة ، واللاهوت وحتى إكماله لأطروحة الدكتوراه^(١) كان يعمل محرراً في جريدة والتي سرعان ما صودرت بسبب ميولها الليبرالية الواضحة ، ثم تزوج ماركس عام ١٨٤٣م وسافر إلى باريس حيث إنغمس في دراسة الشيوعية الفرنسية والاقتصاد السياسى ، وقابل فريدريك إنجلز إيان وجوده في باريس وكونا صداقة دامت طيلة حياتهما.

ولقد ساهم إنجلز وهو أحد اصحاب المصانع في أفكار ماركس وساعده وطورها واكسبها شعبية وأزاح عن كاهله عبء البؤس الساحق وعن أسرته ، وذهب ماركس إلى بروكسيل منفياً من باريس حيث انضم إلى الرابطة الشيوعية Communist League ، وكتب البيان الشيوعى

(١) أنجزها ماركس عام ١٨٤١م بعنوان: الخلاف في فلسفة الطبيعة بين ديمقراطيس وأبيقورون رغم استناده لمحاضرات في تاريخ الفلسفة لهيجل إلا أنه لم يتفق معه أعداؤه لنزعة أبيقور المادية بل أقر بفضلله في إنقاذ إمكانية الحرية الضرورية بالتعارض مع نزعة ديمقريطس الحتمية ووجه لوماً لأبيقور لعدم إدراكه العلاقة الجدلية بين الضرورة والحرية.

Communist Manifesto عشية إندلاع ثورة ١٨٤٨^(١) وقام بدور فعال في المساعدة على تنظيم ثورة ١٨٤٨ في أوروبا الغربية ، ثم أبعد عن بروكسيل واعتقل ، وأطلق سراحه في ألمانيا ، ثم أجبر على مغادرة فرنسا ثانية ، وفي النهاية وجد ملجأه ومعتكفه السياسى فى لندن حيث قضى بقية حياته فى البحث والكتابة ، وفى تنظيم الاتحاد الدولى للعمال.

وقام بنشر القليل من أعماله إبان تلك الفترة حيث نشر الجزء الاول من راس المال رغم أنه ترك النسخ الأصلية لأجزاء عديدة منه قبيل وفاته.

ولم يحظ ماركس بالذيع والشهرة إلا مؤخراً فعندما مات فى ١٨٨٣ لم يهتم به وبدوره وعمله إلا عدد محدود من خارج دائرة أتباعه وأنصاره السياسيين ومما يثير الدهشة والاستغراب فشل أتباعه فى شرح تأثير حياة ماركس الخاصة ونظريته على مسار المجتمع فربما توجد حركات اشتراكية بدون كارل ماركس . ولكن تاريخها وتكوينها يحملان الطابع الذي لم يمنحه إلا شخصية وأفكار ماركس.

٢- تطور أفكار ماركس

تطورت أفكار ماركس وآراؤه الذاتية عبر مسار دقيق من التطور إبان الفترة التى كانت ألمانيا فى مؤخرة دول أوروبا الغربية من الناحية الصناعية والسياسية ، وحيث كان مفكروها يتصفون بالجرأة والتطرف.

(١) آخر الثورات الفرنسية الثلاث (١٧٨٩ ، ١٨٣٠ ، ١٨٤٨) وبلاستاده إلى أحداثها فى أعوام ٤٨-١٨٥٢ ، جسّد ماركس مفهومه عن الدولة بإعتبارها (الآلة الحربية القومية للرأسمالية ضد العمال).

ولقد وقع ماركس فى جامعة برلين تحت تأثير الفلسفة الهيجلية^(١) والتى تفسر العالم بإعتباره عملية ديناميكية وروحية تكشف عن ذاتها عبر تطورها كنظام عقلاى . وتعتبر أن ما يحدث وما قد حدث مؤخراً فى الزمان هو الأفضل كيفاً ، وبالنسبة لعين الديالكتيك (الجدل) Dialectic الفاحصة فإن كل ما هو واقعى حقيقة قد وجد ليكون ضرورياً وعقلائياً ، وفى أى حقبة زمنية معينة ورغم المظهر الخارجى وإن " الله فى سمائه ، وكل شئ فى العالم خير " فإن شرور الجزء جوهرية لأجل خير الكل المتطور فى العالم خير والحق يوجد فقط فى الكل المكتمل وإجتزاء منه ، فإن لكل عصر حقيقته الجزئية.

يحتل الوعى الكونى أو الروح spiril لدى هيجل مكانة الله فى الدين التقليدى ، ويتسم تاريخ العالم بمراحل تطوره نحو المرحلة التى تظهر فيها الضرورات الكامنة للوجود بإعتبارها حرية جدلية للوعى وتشكل " روح العصر " مجمل الحضارة culture وتمنحها نمطاً سائداً فى التفكير والشعور وتربط الأفكار والأحداث وبعدئذ تمهد الطريق لنمط آخر تستمر خلاله وتتحول إليه ، ولايمكن فهم أية ظاهرة حضارية الفهم الصحيح بدون وضعها داخل نسيجها فى إطار نمطها.

^(١) تنسب إلى جورج فلهلم فريدريك هيجل (١٧٧٠-١٨٣١) الفيلسوف الألمانى وأحد أعظم الفلاسفة تأثيراً ، حيث خرجت معظم الفلسفات المعاصرة من تحت عباءته ، وكان لمنهجه الجدلى تأثير على فلسفى التاريخ.

ولقد أكد " الجناح اليسارى " الهيجلى على جوهر وعامل التقدم فى فكر هيجل أكثر من منظومته ومذهبه . وبالنسبة لهم ليست الروح خالصة مطلقة أو عقلاً بلا جسدأ وتجريداً منطقياً ، ولكنها الحياة الكلية للحضارة والتعبير عن طاقاتها المنظمة. ولم يكونوا مقتنعين بأن لفكرة " روح العصر " ذلك التاريخ الذاتى والمستقل وبتأثيرها السيئ على إنبثاق وإزدهار وإنهيار الحضارات، وبعيداً عن تفسير أية أحداث فإن "روح العصر" spirit of time تبدو بذاتها وكأنها تتطلب مزيداً من التفسير ذلك لأنها تختلف من مكان لآخر ومن مرحلة لآخرى ولكونها قادرة فى قطر على القيام بعمل ما مثل إلغاء العبودية ودون قدرتها على إتيان مثله فى قطر آخر.

ولقد ساهمت ثلاث شخصيات بارزة من اليسار الهيجلى^(١) فى تحرير ماركس من ربة المذهب الهيجلى Hegelian orthodoxy أو لهم هو ستراوس بإعتباره الروح spirit القوة المشتركة الخلافة للأساطير أو العقل الجمعى collective mind ذلك بالإشارة بشكل خاص إلى الدين وظهور المسيحية^(٢) ثم برونو باور Bruno Bauer الذى خفض قيمة الروح وأرجعها إلى الوعى الفردى وفسر العقيدة والأسطورة الدينية على أنها من ابداعات الرواة المهرة للقصص الهادفة ، وكان يعتقد بأنه فى أية لحظة محددة

(١) حركة اليسار الهيجلى ركزت على المنهج الجدلى لاستكشاف الصيرورة وتناقضاتها كسلاح نقدى ضد النظام الحاضر ، ووجدت لدى هيجل إنجيل تأليه الإنسان وهى تتعارض مع " اليمين الهيجلى " الذى ركز على النظام الحاضر وتبريره.

(٢) حيث كان لكتاب ستراوس (حياة المسيح) المنشور عام ١٨٣٥ أثراً بالغاً على اليسار الهيجلى وقادهم إلى الإلحاد بفصله الفلسفة عن الدين.

لا تزد "روح العصر" عن كونها مركب جمعى للمشاعر المتفاعلة ولرغبات وأفكار الأشخاص المفردة والذين يكون بعضهم أكثر موهبة ومقدرة على الإقناع من الآخرين واستكمل لودفيج فيورباخ^(١) دائرة هذا العمل الفكرى وأرجع عمل "الروح" إلى وجود الحاجات والرغبات والنقص فى حياة الإنسان واعتبر كل الأديان العالمية والفلسفات مجرد إسقاط projection للحاجات الإنسانية أو تعويض وإشباع لها . فلا يوجد خارج الطبيعة والمجتمع أى وعى أو روح ، وتعتبر " الأنثروبولوجيا " (دراسة الإنسان) سر اللاهوت . فالناس يصنعون الآلهة فى تخيلاتهم الأخلاقية والتي تنبثق من جذور اجتماعية ونتيجة لعدد من الأسباب الفنية Rechnical ويمثل ما هو بسبب التداخليات الخاطئة لمصطلح " المادية " والتي نفترض ذاتية مطلقة وعبادة اللذة ، اعتبر فيورباخ نفسه مادياً وإنسانياً .

ولقد تقبل ماركس فلسفة فيورباخ الأساسية مع بعض التعديلات الهامة وخاصة نقده للأديان باعتبارها إسقاطاً لحاجات ومثل الإنسان فى شكل محرف

(١) لودفيج فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) فيلسوف ألمانى مائى خرج من تحت معطف هيغل وكان لفلسفته أثر ملحوظ على تكوين فلسفة ماركس بقلبه للنظام والنسق الهيجلى . وله تأثيرات على الفلسفة الوجودية ولاسيما (هيدجر - وكارل ياسبرز) وعلى النهضة المعاصرة للنزعة الهيجلية وله اضاءات فلسفية حول مقولة الاغتراب والتي اسهمت بفاعلية فى صياغة موقف ماركس من الدين " ليس الله هو الذى خلق الإنسان على صورته ، وإنما الإنسان هو الذى خلق الآلهة على صورته " ومن الواضح أن نزعة التجسيد السائدة فى الفكر الغربى المسيحى أثرت على هذه النزعة المادية المضادة لها ، من أعمال فيورباخ " اطروحات لإصلاح الفلسفة " ماهية المسيحية " مبادئ فلسفة المستقبل مع تحفظنا على آراء ماركس السابقة .

ولكنه اختلف مع فيورباخ حول بعض النقاط الهامة ، مثل أن طبيعة الإنسان ليست اجتماعية فقط بل تاريخية أيضاً . لهذا لا يمكن تفسير أية حضارة من خلال الطبيعة الإنسانية في حد ذاتها بل فقط من خلال الحاجات المحددة وغايات الإنسان في ظل الظروف التاريخية الخاصة ، وثانياً لم يتابع ماركس فيورباخ في دعواه أرنولد روج^(١) Arnold Ruge وبعض الشخصيات الشابة من اليسار الهيجلي إلى نقد المبادئ والمؤسسات السياسية.

ولقد اعتقد هذا اليسار الهيجلي أنه كما عبد الناس في الماضي وقدموا التجريدات الدينية التي تتبدى في صورة محرفة كتعبير عن الدور الفعلي للأخلاق والمثل الاجتماعية في خبراتهم ، بالمثل يفعل الناس الآن وخاصة في ألمانيا في فهمهم للتحديدات السياسية وجسدوا فكرة الدولة ، القانون ، الملكية باعتبارها مؤسسات يبرر وجودها ، أمام اللاهوت والميتافيزيقيا أو القانون الطبيعي الأبدى ، وفي الواقع أن هذه المؤسسات مجرد قوالب للقوى المنظمة في الحياة السياسية وظهرت عند فترة تاريخية معينة لتواجه حاجات ومصالح مجموعات خاصة ، وذهب ماركس أبعد من ذلك وبتحليله لسياسات عصره ووصل نتيجة مؤداها أنها ذات جذور في صراع المصالح والتي بدورها ثمرة ونتاج للظروف المادية والاجتماعية للمجتمع.

(١) أرنولد روج: الشخصية المحورية في حركة الهيجلين الشبان ، تزامناً مع ماركس حتى حدثت القطيعة بينهما بسبب موقف روج من دور الدولة وطبيعتها في المجتمع الحديث ، بحث في صياغة آراء الهيجلين الشبان في القضايا السياسية على أساس أوسع لفلسفة الثقافة واعتقد أنه يمكن من تحقيق آراء ماركس الاجتماعية بالعمل السياسي العادي.

وتكمن الأهمية القصوى لهذه الظروف المادية والاجتماعية للمجتمع وتكمن الأهمية القصوى لهذه النتيجة في الظروف التي يعمل في ظلها الإنسان ليكسب قوته أى نمط الانتاج الاقتصادى والذي يحدد الشكل الذى تخلق فيه الثروة وتوزع وهذه النظم والمبادئ الاقتصادية ليست أبدية أو طبيعية بل ذات سمة تاريخية . ولكنها كانت تسيطر على الإنسان فى الماضى وكأنها قوى طبيعية قاهرة.

وينبغى على الإنسانية أن تحتال لحياتها الاجتماعية ومستقبلها التاريخى فى إطار وحدود الضرورة الطبيعية بدلاً من الإذعان للقدرة الاقتصادية والتاريخية والتي ليست فى الواقع أكثر من نتائج لاشعورية ، وبسبب نشاطهم الجمعى غير المخطط وبهذه الطريقة سيدرك البشر أنهم أحرار وأشخاص مستطرون بشكل متناسق ، ويكمن الشرط الضرورى والكافى لوجود مجتمع من الأفراد الأحرار والمتساويين فى الملكية الجماعية والإدارة الديمقراطية لأدوات ووسائل الإنتاج الرئيسية.

وتبعاً لما يراه ماركس يمكن تحقيق الاعتناق الدينى للإنسان وتحريره من المخاطر عبر التحرير السياسى له ، وهذا يستلزم بناءً ثقافياً علمانياً^(١)

^(١) علمانى: يرتبط مصطلح " العلمانية " بتاريخ الحضارة الغربية إرتباطاً وثيقاً نشأة ومفهوماً حيث أدت طبيعة المسيحية كديانة وما تخوله لرجال الدين من سلطات إلى ظهور " الأكليروس " وتحالف الكنسية مع الأقطاع وفرض قيود هم على العلماء والمفكرين فى شتى المجالات = وكان لمحاكم التفتيش ودورها أثر كبير فى ظهور حركة عنيفة مضادة لاقتلاع سلطاتهم مع تباشير صور التنوير وكان ذلك بالطلاق البائن بين العلم والفلسفة والكنيسة ، ثم الفصل بين الدين والدولة وجعل أمور المجتمع وما يتعلق به من تنظيم إجتماعى وسياسى وإقتصادى

مكتملاً يصبح الدين فيه مجرد حالة خاصة ، ويتطلب التحرير السياسى بدوره تحرير اقتصادياً وإخضاع مجمل القوى الاقتصادية لأجل الرفاهية العامة.

والمغزى التاريخى لهذا رأى أن حرية الوعى التى أكتسبت إبان عصر الإصلاح يمكن إدماجها فقط مع الحرية السياسية التى أحرزتها الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية وستبلغ هذه الحريات درجة قصوى من تأكيده وحمايتها ، ولن يتم إلغاؤها عندما يكون للجماعية الديمقراطية قوة متزايدة لتوجيه الحياة الاقتصادية وبالمثل حياتها السياسية.

رغم أن ماركس قد أضاف لفلسفته بعض المبادئ التى تهدد شموليتها إلا أنه لم يتخل عنها مطلقاً على الأقل فى عقله هو كوجهة نظره حول الإنسانية الديمقراطية والطبيعية. فلقد كان لديه اعتقاد جارف يسمو مكانة الإنسان . ويتمثل ذلك فى نضال المرء لقهر قدره وعدم خضوع لمعتقدات الكنيسة وطغيان الدولة والعمل الغشوم للمؤسسات والقوانين الاقتصادية ، أو قرارات الأحزاب السياسية.

يرتكز على قيم وأسس دنيوية تماماً غير مشتقة من الدين أو مرتبطة بالأخرويات. وفى عالمنا العربى شاع مصطلح " العلمانية" والدعوى إليه بأقلام دعاة التغريب وبشكل خاص الماركسيين دون إعتبار لخصوصية الحضارة العربية والإسلامية وما تطرحه من ضرورة الارتكاز لنوايت التراث والمواهمة بينهما وبين متغيرات العصر فضلاً عن عقلانية وشمول الإسلام لقضايا المجتمع الدينية ودنيوية.

ولقد كان ماركس بروميثوس المزاج^(١) promethean وكانت
تقاليد العرقية إغريقية وعلمية أكثر منها وسيطة Medieval وأدبية ومثاله
الأخلاقى هو مجتمعاً يكون فيه " والتطور الحر لكل فرد شرطاً لتطور الكل
وفى النهاية فالمحرك لكل القوانين والمؤسسات هو مدى ما توفره من
إمكانيات لكل الأشخاص لتنمية ذاتيتهم إنماءً كاملاً حراً.

ويميز هذا الاعتقاد فى الحرية والمساواة والشخصية الفردية ويفترق
به ماركس جذرياً عن كل الشموليين الذين إستشهدوا باسمه وأستظلوا بمظلتهم.

٣- الاشتراكية:

تحول ماركس للاعتقاد وتقبل الاشتراكية قبل أن ينجز ويخرج
النظريات التى ارتبط بها أسمه ، ولقد اتخذت نظرياته صيغتها إبان تفكيره فى
الشروط التى فى ظلها يمكن إقامة الاشتراكية ، والوسائل التى يمكن أن تنجح
الثورة الاشتراكية . فمصطلح الاشتراكية كان يستخدم فى أيام ماركس
إستخدامات متنوعة أكثرها شيوعاً ما يعنى به نظام إجتماعى تكون فيه أدوات
ووسائل الإنتاج الرئيسية والتوزيع والتبادل exchange ملكية ام
common property مع بقاء أدوات الاستعمال الشخصى والاستهلاك
والملكية الشخصية ، ملكية أصلية فمتى تكون الملكية ؟ ومتى تكون ملكية
دولة ؟ فى هذه الحالة ينبغى أن يطلق على الطغاة المصريين القدماء والدول

(١) يبروميثوس: أحد الآلهة الاسطورية عند الأغريق وينسب له سرقة النار وتعليم البشر
أستعمالها وفى تاريخ الأدب والفكر يستخدم كرمز للإبداع والابتكار والجرأة على تحطيم
المألوف من العادات والتقاليد والوضع القائم.

الاستبدادية الشرقية فى العصور الماضية والتي كانت الدولة تمتلك أو تتحكم بشكل مطلق فى وسائل الإنتاج القائمة ، ينبغى أن يطلق عليها مجتمعات إشتراكية. وهل تصبح الملكية عامة عندما يتم تأميمها على أيدي أية حكومة ؟ فى هذه الحالة سيصبح فى الإمكان إستغلال أولئك الذين يعملون فى المؤسسات الصناعية المؤممة كغيرهم الذين يعملون فى المؤسسات الصناعية الأخرى فعلى سبيل المثال يمكن إنتقال ملكية السكك الحديدية من ملكية خاصة إلى ملكية عامة بدون إحداث أى تغيير فى عدد ساعات عمل العمال وظروف العمل ، وحوافز العمل حتى إنه قد يصبح فى ظل ظروف معينة أسوأ حالاً فقد يتم حرمانهم من حق الإضراب عن العمل بموجب قرارات الحكومة فى الواقع يذعنون للعمل الإجباري مما يؤدي إلى قيام ثورة ضد الحكومة ، ولهذا فإن أكثر التعريفات وضوحاً وشمولاً للإشتراكية هو المجتمع الذى توجد فيه ملكية عامة وديمقراطية لوسائل الإنتاج وفعالية وقوة "الديمقراطية" هنا أخلاقية ، فهي تشير إلى العملية التى يتم بها صنع القرارات والغايات التى تتوجه إليها هذه العملية ، اختيار وإعداد المهام الاجتماعية وتكامل الأعمال النافعة للمجتمع فى التعليم وتأثير التعليم على العمل والإنتاج وفوق كل هذا الشعور والمسئولية القصوى لأولئك الذين يشرعون ويسنون القوانين للمجتمع سواء فى الشئون السياسية أو الاقتصادية ، ويستلزم الاعتقاد فى الإشتراكية كما تصورها ماركس وبعض الإشتراكيين الطوباويين utopian socialist الاعتقاد فى ما يعتبر اليوم ديمقراطية اخائية democacay Fraternal اهتمام متساوي من جانب المجتمع تجاه كل مواطنيه ، بالإضافة لحقوق متساوية وصلاحيات أساسية لتحديد من قد يحكم أو يدير أمر المجتمع.

وبدون مثل هذا الاعتقاد المعبر عنه فى الممارسات الأساسية فلم يكون
بالإمكان التمييز والتفرقة بين مجتمع جماعى حر collective free society
ومجتمع جماعى عبودى collective slave.

لقد اعتقد ماركس أن ما هو مقبول وممكن تاريخياً يمكن تحديده بشكل
مميز فقط عندما يكون مرتبطاً بالواقع الفعل . وأن بزوغ عصر الاشتراكية
يعتمد على النشوء التدريجى للشروط الموضوعية لقيامها.

وهذه الشروط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطور النظام الاقتصادى .
فالإنسان ذو سلطة مطلقة فقط فى أحلامه . ولا يمكنه التحكم فى الطبيعة إلا
عن طريق إخضاع أدواتها وإعادة صياغة المجتمع باستخدام المواد التى
يزوده ويمده بها المجتمع.

ولقد أطلق ماركس على نفسه " اشتراكياً علمياً " كتمييز عن
" الاشتراكيين الطوبانيين " ولقد اتصف هو ذاته بالاشتراكية الطوباوية ومن
خلال بعض الأوجه كان كذلك ولكنه من خلال " اشتراكيته العلمية " كان
لايعنى فقط أنه قادر على إعطاء أسباب معقولة وكافية لدفاعه وتأييده
للاشتراكية بل أيضاً كان يعنى أنه يعرف كيف ومتى وفى ظل أية شروط
يمكن إدراك الاشتراكية وخصوصاً كيف يمكن أن تساعد به فى العالم عندما
تعلن حضورها ووجودها كإمكانية تاريخية .

وأدى هذا الأهتمام بالنظرية والممارسة للثورة الاشتراكية وبالوسائل
وشروطها ، وقاد ماركس إلى إفتراض والتسليم بالغايات الديمقراطية

للاشتراكية لدرجة فشله أن يضع في الاعتبار ملائمة هذه الوسائل والشروط لما قد افترض أن يلزم عنها. ولقد تم تصور الاشتراكية بإعتبارها نظاماً إقتصادياً عقلانياً مخططاً يتم في ظله حل جميع المشاكل الاجتماعية والأخلاقية تلقائياً. أما ماركس فقد هزأ وسخر بتلك الكتابات الهامشية السابقة له والمليئة بتخيلات وتفاصيل مملة وفجة تتعلق باشتراكية المستقبل واقتراض وبروح واثقة مفعمة بتفاؤل جارف من القرن التاسع عشر مشوب بسمحة حزن هيجلي إن المستقبل سيتولى أمر ذاته ، وإن المجتمع والأحداث ستصنع وتعيد صياغة رجال أفضل. ورغم إعجاب وتقدير ماركس للإنسان بإعتباره مخلوقاً فعالاً بأن يدخل في إعتباره بعدى العمق والتعقيد الإنسانى . وأفتقد ماركس هنا رؤية الحدى والكشف الهيجلي بأن هناك عنصراً تراجيدياً فى كل تجربة إنسانية فى عالم متطور ، ورغم ذلك حتى لو ثار الملائكة فى مدينة الله فمن هو الذى بإمكانه التأكد من السلوك الإنسانى فى مدينة الإنسانية ؟

٤- المادية التاريخية :

لقد تعلم ماركس من هيجلي والدراسات النقدية لفلسفة القانون الهيجلية إن ثقافة مرحلة ما تكون ذات علاقة متبادلة وتختلف وتتميز عن ثقافة مرحلة أخرى عبر الطابع أو الأسلوب السائد والمهيمن عليها أو مجموعة القيم التى تتخلل قسمااتها وتصطبغ بها وتعبيراتها الأساسية. وانشغل بالبحث عن المدخل والمفتاح لمنظومة بنائها وتطورها ، والذى سيفسر مثلاً لماذا تختلف حضارة العصور الوسطى عن حضارة القرن التاسع عشر ، وكيف نشأت وازدهرت ثم زالت واختفت . وكانت نظرية المادية التاريخية هى إجابة ماركس لهذا التساؤل.

كان ماركس ينادى بالمفهوم المادى materialistic للتاريخ ، النظرية التى تسعى لتفسير التاريخ بالقوانين التجريدية والتى يمكن التحقق من موضوعاتها ومحمولاتها من حيث المبدأ بملاحظة سلوك البشر والأشياء والقوانين التى تربط بينهم ، ومنكراً لملاءمة النظريات الفيزيائية والعرقية والسيكولوجية أكد بوضوح أن البناء الاقتصادى للمجتمع وتغيراته هو المتغير المستقل والذى يعتبر كل التغيرات الحضارية الأخرى دالة له function أو بمزيد من التبسيط فإن البناء الاقتصادى للمجتمع هو الذى يحدد ويقرر حياة أى مجتمع عبر التاريخ فهو " الأساس " أو " القاعدة " كلما تغير ، يحمل معه مجمل حضارة المجتمع معه إن أجلاً أو عاجلاً . وربما يتأثر مجراه بشكل ما بالملامح الحضارية الأخرى ولكن لا ينحرف أبداً عنه بشكل حاد. ويكون تغيره تدريجياً فى معظم الأحوال ، ولكن فى أوقات معينة يكون فجائياً ويشار إلى النظرية المادية التاريخية أحياناً باعتبارها تفسيراً اقتصادياً للتاريخ. ولكن هناك تفسيرات اقتصادية متعددة ولا يمكن عزوها أو نسبها كلها إلى ماركس رغم التباس وغموض لغته.

ولمزيد من الفهم ينبغى إيضاح فكرتين:

١- ما الذى يعينه ماركس بالمصطلح " اقتصادى " Economic ؟

٢- ما معنى تأكيده بأن العامل الاقتصادى أو أى عامل يحدد حضارة مجتمع معين ، أو أنه الأكثر أهمية أو السبب " الجوهرى أو الأساسى " أو تحليل وتشريح مجتمع معين ؟

فقط عندما تكتسب هذه الأفكار معنى مترابطاً يمكننا القول ما إذا كانت القضايا الأساسية التي تحتويها صادقة أم كاذبة ، وإلى أى درجة . ومن وجهة نظر بعض النقاد أن نظرية ماركس غير ذى معنى ومجرد هراء - ليست نظرية بأية حال ، وبالنسبة لآخرين تبدو زائفاً تماماً وبوضوح ، وتظل بالنسبة للبعض ، فرضية واضحة ومفهومة hypothesis تفسر بعض الأشياء تفسيراً معقولاً ، ولكنها تفشل فى تفسير البعض الآخر ، وبالنسبة لمعظم أتباعه ومريديه الأصفياء ، تبدو النظرية من ناحية أخرى صادقة بصرف النظر عما تعنيه.

١- يستخدم المصطلح " اقتصادى " بأربعة معان متميزة على الأقل:

أ- يستخدم أحياناً لوصف وتمييز دوافع مثل الرغبة فى الثروة أو المال أو المكانة الاجتماعية أو السلطة التى تتيحها الثروة أو المال فالمصالح الاقتصادية تفترض مسبقاً وجود مثل هذه الدوافع حتى لو لم تكن واضحة.

ب- ويشير إلى وجود أو عدم وجود الأرض والمواد الخام مثل الحديد الفحم البترول ، والضرورية للإنتاج.

ج- وفى الغالب الأعم يشير إلى التقنيات ، القوى ، وطاقات الإنتاج متضمناً ليس الأدوات والوسائل بل المعرفة والمهارات أيضاً.

د- ويعنى فى النهاية ما أسماه ماركس نمط الإنتاج الاقتصادى أو العلاقات الاجتماعية للإنتاج ، وهذه هى القواعد الأساسية أو

العمليات التي تتحكم في إنتاج وتوزيع الثروة مثل النظام العبودى
slavery الاقطاعى feudalism الرأسمالى capitalism
والاشتراكى socialism .

وهناك قدر كبير من التشويش يتعلق بمعانى المصطلح "الاقتصادى"
خصوصاً معنى نمط الانتاج أو العلاقات الاجتماعية للإنتاج . ولقد اعتبره
بعض النقاد كقدر من الميتافيزيقا الملغزة صيغت لتحجب وتخفى افتقاد التفكير
الواضح من جانب ماركس . فنمط الإنتاج ليس شيئاً سيكولوجياً مثل الدافع
الاقتصادى أو فيزيائياً مثل ظروف وقوى الإنتاج . فما هو إذن ؟ يوجد مفتاح
الحل فيما كان يسميه ماركس أحياناً "علاقات الملكية" بإعتبارها "تعبير
قانونى عن علاقات الانتاج" ، ويشير هذا على إنها ليست مجتزأة من العلاقات
السيكولوجية ولا الفيزيائية ، رغم أنه بدون وجود العلاقات الفيزيائية لا يمكن
وجود علاقات الإنتاج.

فلماذا لم يتحدث ماركس إذن عن العلاقات القانونية للإنتاج أو ببساطة
عن علاقات الملكية كعامل أساسى محدد للحضارة ؟ لأنه كان مهتماً بتفسير
طابع تطور مجمل المركب الثقافى والرموز القانونية legal codes والتشريع
اليومى ، وقرارات المحاكم والتي نصنفها عادة مثل قوانين وحضارة .

ولكن لا يمكن تقرير تحديد وجود نظام كالعبودى أو الاقطاعى أو
الرأسمالى من خلال المعنى العادى للمصطلح فهناك تنظيمات أساسية تتحكم
في أنشطة البشر فى إنتاج وتوزيع الثروة دون الإعتماد على قانون صريح بل
على العادات والأعراف الأساسية والتي قد تطورت للدرجة التي تبدو عندها

إجتماعية بشكل طبيعي . وعلى سبيل المثال فالقانون الفرنسي والانجليزى مختلفان تماماً ، رغم أن كليهما رأسمالى ويعنى ماركس وصفهما بالرأسمالية أن النظام السائد للإنتاج هو إنتاج السلع للسوق بتوظيف عمال هم شكلياً أحرار فى أن يعملوا أولاً ، ولكنهم لا يملكون وسائل الإنتاج التى يستخدمونها . وتتج هذه بغرض " الربح " لأولئك الذين يملكون وسائل الإنتاج وليس لاستعمال أولئك الذين ينتجونها وحالما يصبح الانتاج غير مربح يتوقف على الفور .

ولهذا فإن السعى وراء الربح والبحث الأبدى المتجدد عنه هو الذى يقود تبعاً لرأى ماركس ، إلى التوسع فى إنتاج السلعة .

ويختلف هذا النمط الرأسمالى للإنتاج بوضوح عن العبودى الإقطاعى ، والاشتراكى وقد يطلق المرء على هذه الأنماط للإنتاج علاقات قانونية . وعندئذ ينبغى تمييزها عن مجموعات القوانين ، والتى تتحدد وتقرر هى ملامح المركب الثقافى الأخرى عن طريق العلاقات القانونية الأساسية .

لو سمح لكل نمط إنتاج إقتصادى أن يتطور مستقلاً فإنه سينمو وفقاً لقوانين معينة مشابهة لتطور أى كائن عضوى من بذرة ، وبلغة ومنطق تنظيمها وتطورها فإن التغيرات الرئيسية للثقافة والحضارة فى حاجة للتفسير . فعلى سبيل المثال ووفقاً لهذا رأى ، فإن فى قوى وتقنيات الإنتاج وبنفس المنوال التغيرات فى المعدل الإحصائى للطاقة لا يتطور بشكل مستقل وينبغى أن يعزى وينسب التأثير المنسوب غالباً للتكنولوجيا إلى عمل نمط الانتاج الإقتصادى . وهكذا فإن ماركس سينكر أن التقنية الإقتصادية هى التى أنتجت

أثار ومظاهر مثل الاحتكارات والبطالة . بل هذه نتائج لاستخدام مثل هذه التقنيات في أى نظام اقتصادى مكرس لتحقيق وطلب الربح الخاص . والإنسان كما هو مؤكد حيوان مخترع أما ماركس فقد عرفه بعد بنيامين فرانكلين Benjamin Franklin على أنه حيوان صانع للألة . ولقد أدعى ماركس أنه أيضاً كانت اختراعات الإنسان والشكل الذى أتخذته سواء لاهوتياً أو تكنولوجياً فإن ما يحددها فى الأساس هو نظام الإنتاج الذى يعيش الإنسان فى ظله والصراع ، والقيم والانتماءات التى تتطور نتيجة له .

أصبح من الواضح ، إذن أن المادية التاريخية ليست نظرية تكنولوجية للتاريخ بحيث تصبح قوى الإنتاج وكأنها القوى المحركة للتغير الاجتماعى وغالباً ما يتحدث العديد من ماركسيين وانجلز ذاته عن قوى الإنتاج باعتبارها قوى محددة للتاريخ ، بل سقط ماركس نفسه مراراً فى مثل هذه التعبيرات . ولكن كل من يؤكد أن الوسائل والأدوات والتقنيات هما العامل النهائى المحدد للتاريخ ، سواء كان ماركسياً أو لا ، فمن الممكن إثبات أخطائه وعلى سبيل المثال لو أخذ فى الاعتبار عمل تنقييى يقوم به المرء لنفسه ، أو بإعتباره عبداً كمشارك ومساهم ، أو مقابل الأجر الذى يدفع له من صاحب العمل الخاص أو مقابل الأجر الذى يقدمه له المجتمع .

وقد يعمل بمفرده فى كل حالة وباستخدام نفس المجموعة من الأدوات ولكن فى كل حالة من الحالات السابقة يوضح لنا نمطاً إنتاجياً مختلفاً . لأنه فى ظل شروط تاريخية محددة سيقوده ثم إنتاجى معين لاستخدام أدوات ذات مستوى عالى التطور وأرقى من المعول والمجراف البسيط ، وهذا لا يغير من

الحقيقة السالفة بل يؤكد لها . حيث سيوضح لنا أن التطور التكنولوجي يعلل بالتغيرات في نمط الإنتاج . والتي تحدث بمرور الوقت نتيجة السعي وطلب سلع أفضل .

ولقد اقتنع ماركس بأن التقنيات والعمليات الصناعية المستخدمة في نمط الإنتاج هي نتائج حاجاته الانتقائية ، وأدعى ماركس بهذا الخصوص أن نمط الإنتاج مثله كأي كائن حي لا يستخدم كل شيء بل ما يمكن لبنائه الداخلي أو يستوعبه والاكتشافات في العلوم والتي تلقى أكبر دافع وحافز لها في ظل الرأسمالية ، وربما يكون لها نتائج اقتصادية ، ولكنها تستخدم فقط في الإنتاج لو كانت متلائمة مع النمط الربحي الذي يعد علامه مميزة للنظام . لكن من الواضح أن العديد من الاكتشافات العلمية قد طبقت تكنولوجياً من أجل الحرب بصرف النظر عن تكاليفها وبدون فائدة أو ربح ، لذا كان ماركس مجبراً على تفسير الحرب كما لو أنها دائماً نتيجة لنمط الإنتاج القائم وإندلاعها لحماية هذا النظام . ومن الطبيعي أن تتزايد وتنخفض حركة البحث والتطبيق التكنولوجي تبعاً لدورة ودولاب العمل وليس العكس بالكلية .

كتب ماركس ذات مرة " ليس هناك أية مقولة اقتصادية أفضل من الثور الذي يجر المحراث فهو فقط القوة الانتاجية " .

وما كان ماركس يعنيه هو أن تاريخ السياسة ، وتاريخ الفن ، الدين والعلم ليست مستقلة بل ملامح مختلفة لتاريخ المجتمع الذي هو أساس تاريخ الطرائق التي بها يكسب البشر معاشهم . وهو يدفع بهذه الفكرة للقدر الذي يؤكد أن الإنسانية الذي يصنع التاريخ ليس له أية طبيعة إنسانية أصيلة

original human nature فطبيعة الإنسانية محدودة ببنائه وتركيبه البيولوجي ولكن قد تتخذ نشاطاته البيولوجية صيغاً متعددة لا محدودة اعتماداً على المجتمع الذي يعيش فيه. ولقد أنكر ماركس اعتبار الإنسان ذاتاً أنانية تدور حول اللذة enoisitic hedenist كما ذهب توماس هوبز T. Hobbes، وجيرمي بنتام J. Bentham، وشترنر^(١) Stirner، ورفض "الإنسان الاقتصادي" للاقتصاد السياسي المعاصر كطابع إنساني خالد.

فالإنسان الاقتصادي لم يوجد عند الإغريق أو العصور الوسيطة . ورغم محدودية الإنسان إلا أنه مخلوق معقد أناني أو غير أناني ، جشع ومتعاون ، شجاع ، وخانع . ولكن سيادة مجموعة واحدة من الدوافع في أي وقت معين على مجموعة أخرى ، والتي يمكن إستنتاجها من معايير ما هو مستحسن اجتماعياً ، يعتقد ماركس أنها لا تفسر من خلال طبيعة الإنسان الأصلية بل أساساً عن طريق البناء الاقتصادي للمجتمع . وبالتالي رغم أن دوافع المرء البيولوجية تعتبر ثابتة نسبياً طالما أنها تنبثق من المرتبة الحيوانية إلا أن بواعثها وغاياتها تختلف في المجتمع الاقطاعي عما تكون عليه في المجتمع الرأسمالي وعما تكون عليه في المجتمع الاشتراكي ، وسوف تتبوأ الصدارة ملامح مختلفة للطبيعة الإنسانية حتى نفس المجتمع عند مراحل مختلفة من تطوره الاقتصادي ففي المراحل المبكرة للرأسمالية - وأنظر للحاجة للتراكم رأس المال - فإن الاعتدال والتوفير وعدم الاسراف يعتبران

(١) ماركس شترنر (١٨٠٦-١٨٥٦) اسمه الحقيقي جوهان شميث - مفكر الماني فوضوي دعى للفردية المطلقة من أهم أعماله " الفرد وملكيته " .

فضائل إجتماعية ، وعندما دخلت الرأسمالية فيما بعد طور الانحطاط وأصبح من المطلوب استهلاك متزايد للاحتفاظ بدوران عجلة الإنتاج ، أدينت تلك الفضائل السابقة واعتبرت بخلاً وتقطيراً أو إمساكاً.

قبل أن نفكر ونمحس مصداقية وفعالية هذه الادعاءات الضخمة حول التأثير الواسع لنمط الإنتاج الاقتصادي وينبغي أن نجدد ما يعنيه ماركس بتأكيد أن نمط الإنتاج الاقتصادي هو العامل الحاسم أو الجوهرى أو الأكثر أهمية فى التاريخ وإنه يلعب دوراً لاينكره أحد ولايلعبه أى شئ غيره. فالسؤال هو: إلى أى مدى يكون نمط الإنتاج عاملاً أساسياً أو جوهرياً أو أكثر أهمية ؟ ففى العلم النظرى لاتوجد تعبيرات من قبيل العلل " الرئيسية " "الجوهرية " أو " الأكثر أهمية " ، ولكن حيثما يعمل الإنسان أو يعد للعمل فإنه لامفر من مثل هذه التعبيرات لأنها تشير إلى ما ينبغي تغييره وإلى أى درجة أو ما الذى كان ينبغي أن يتغير ، للحصول على نتيجة معينة .

هل سيكون من العبث أن نتساءل : ماهو السبب الرئيسى أو الأكثر أهمية لوظيفة وفاعلية الجسم ؟ أو ليس مضحكاً أن نسأل ماهو السبب الأساسى لمرض السل ، أو سرطان الرئة ، أو التدهور لدرجة الموت ، وفى أى مرحلة تاريخية وفى أى وقت معين يتفاعل عدد لانهائى من العوامل الاجتماعية مع بعضها البعض ويتناولها معاً فإنها تفسر من قبيل تحصيل الأصل ما يحدث فى النظام الاجتماعى ، ولكن بعض الأشياء ذات وزن أكثر من الأخرى فى تفسير بعض النتائج الجزئية لنقص فعالية النظام ككل. وما يعنيه ماركس هو لو قمنا بعمل قائمة للأحداث البارزة فى التاريخ الإنسانى أو

القسمات والملاحح البارزة لأى مجتمع ستكشف أى دراسة تجريبية لنا فى الغالبية العظمى إن لم يكن فى كل حالة ينبغى أن ننسب الثقل الأكبر فى تفسيرنا إلى ما كان يطلق عليه نمط الإنتاج الاقتصادى.

يفسر ماركس أحياناً ويؤول بإعتباره ويؤكد أن كل شئ فى المجتمع والتاريخ هو نتاج تطور العلاقات الإنتاجية ، وسيصبح هذا غير ذى معنى من الناحية البنائية لأنه يجعل من المستحيل التمييز بين الاقتصاد وأى شئ آخر. فلو أن حدوث الرمز س (X) يعلل التغير فى الرمز ص (Y) فإن الناتج لايمكن تفسيره كلياً فى حدود الرمز س فربما تسبب أشعة الشمس فى إنصهار قطعة من الشمع . ولكن ما لم تكن قطعة الشمع موجودة أينما وعندما بزغت أشعة الشمس ، وبدون الصفات الذاتية المميزة للشمع ، أو لو كانت مجرد حجر ، فإن انصهارها لم يكن ليحدث وأياً كان نمط الإنتاج الاقتصادى فى الوقت الذى يوجد فيه فإنه لايستطيع أن يخلق أو يحدد كلياً شكل وطابع التقاليد السابقة والتي يؤثر فيها أو سمات الناس الذين يتأثرون به ولو أن تغييرات نمط الإنتاج تحدد التغير فى قانون وسياسة وعلم ، وفن ودين وفلسفة المرحلة ، فإنها لاتخلق صيغ هذه الخيرات وأشكالها وربما كان لها فى الواقع هذا التأثير العميق على التغير فى نمط الإنتاج الاقتصادى ، والبحث التجريبى فقط هو الذى سيخبرنا أيهما هو الذى يستهل وله الأولوية فى عملية التغير.

ومن الممكن إذن أن نوضح رغم إستخدام اللغة الغامضة والمبهمة والبلاغة فإن ماركس قد أدرك ووعى وفهم ، ولكن هل كانت عملية فهمه وإدراكه جيدة؟

٥- التطور الاجتماعى :

يعتبر التغير ظاهرة معبرة ويبدو هذا أكثر وضوحاً فى شئون البشر أكثر منه فى أى مكان آخر. فتبعاً لتأثير هيجل من ناحية وتأثير النظرية التطورية الأنثروبولوجية Anthropological للويس مورجان Morgan من ناحية أخرى (والتي تعتبر الآن ذات قيمة تاريخية) تصور ماركس أن تعاقب وتتابع المجتمعات تبعاً لنمط محدد ومتصل من البسيط إلى المعقد وخصوصاً من ناحية تركيبها الاقتصادى ويعتبر كل مجتمع من زاوية بنائه الاقتصادى المتسم بالإتجاه نحو وسائل وقوة الإنتاج . فبعض المجتمعات تستثمر إنتاجيتها وذات إنتاجية نشطة فى حين أن البعض الآخر ليس كذلك ووفقاً لما يراه ماركس فإن كل مجتمع سيصل للنقطة التى عندها يعوق البناء الاقتصادى القائم ويعرقل التوظيف الكامل لقوى الإنتاج الموجودة فى ظله وذلك فى حالة عدم كونه مجتمعاً اشتراكياً ، ولاتصب الحديث هنا عن إيجاد وتحقيق إمكانيات قوى إنتاجية جديدة . وبالوصول لهذه الحالة فإن جموعاً ضخمة من البشر ستعانى من العوز والحاجة. وسيكون أمام هذه الطبقات الكثير الذين سيكسبوه وينالوه بإزالة العوائق والقيود التى قيدت وكبلت بها القوى الانتاجية ، وستصبح من الجهة السياسية طبقات ثورية وسيولد فى نفس الوقت نظام اجتماعى جديد. ويتم إطلاق قوى الإنتاج بمجرد أن تبدأ قوى الحركة الداخلية للبناء الاقتصادى الجديد فى الدوران والعمل.

من الواضح أن ماركس يتصور مخططاً يعتقد أنه الحقيقى لمُجمل التاريخ فيما عدا المجتمع البدائى والمجتمع الاشتراكى . والذى يبدو أنه ينطبق

على القرن التاسع عشر الميلادى ،عندما أدت زيادة ومضاعفة الانتاج السلعى إلى إغلاق المؤسسات الصناعية ومعاناة الناس من الفاقة والجوع فى خضم الوفرة الهائلة. ولقد وضع ماركس بهذا الخصوص فرضيتين لهما أهمية قصوى فيما بعد.

الأولى هى " لا يوجد أى نظام إجتماعى قد فنى وتلاشى أبداً قبل القوى الانتاجية التى تعتبر بالنسبة له بمثابة الحجرة التى تطور وازدهر داخل جدرانها.

والثانية: أن تظهر علاقات إنتاج أرقى إلا عند نضج الشروط المادية لوجودها فى رحم المجتمع القديم ذاته (قوى الأنتاج المهارات - الفتيات) تؤكد هذه العبارة على استمرارية والتواصل الاقتصادى وتكرر تجاوزه وتخطيه لمرحلة أخرى بدون المرور بتلك الوسيطة بينهما.

٦- الطبقات والصراع:

البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليست القوى الاقتصادية والاجتماعية الموضوعية المتكونة من الماضى . فهى تسجل فقط نتائج ما قام به البشر من قبل. ولكن الجيل الموجود على قيد الحياة يواجهها فى شكل عادات وقواعد وعلاقات شرعية والتى تعتبر من أحد الجوانب مستقلة عن إرادتهم ومهيمنة عليها كقوى الطبيعة . فنحن لانولد ذوى بشرة بيضاء أو سوداء فقط بل أيضاً فى مستويات عليا أو دنيا من الوسط الإجتماعى ، ونولد بهذه الجنسية أو تلك وارثين للإيمان بديانة أو بآخرى.

فالمخلوقات البشرية تنتمي لعدد غير محدود من الطبقات والجنسيات الأديان ، الأجناس ، المهن ، ولكن عندما يستخدم ماركس المصطلح " طبقة " يشير مبدئياً إلى مجموعة اقتصادية محدودة ومعروفة بموقعها في عملية الإنتاج . العبد أو السيد ، العامل أو الرأسمالي . وحينما توجد الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج يوجد تناقض موضوعي في المصالح بين الطبقات مرتبطاً بتوزيع وتقسيم ثمار وناتج الإنتاج .

وبمرور الوقت يصبح هذا التناقض حاداً وخطيراً وينفجر في صراع واضح صريح. وأياً كان هذا الصراع كامناً أو علنياً فإنه يمارس تأثيره الشامل على سلوك الأفراد في معظم تكتلاتهم وتجمعاتهم الطبقية.

ويمكن إيجاد كثير من التعبيرات والدلائل الواضحة البارزة عن الصراع الطبقي في السياسة والتي يعتبر الاقتصاد مفتاحاً رئيسياً لها كما يدعي ماركس. وخلف وتحست صراع الشعارات السياسية والمبادئ والشخصيات يكمن دائماً ضغط متواصل للمصالح الاقتصادية المتصارعة.

وتزداد حدة وشدة الصراع ، ويعد العديد من التسويات الصعبة ينتهي الصراع بانتصار أحد الطبقات المتصارعة . اقترح ماركس في البيان الشيوعي أن الصراع قد يقود أحياناً إلى هلاك طرفيه ولكنه لم يطور هذا الافتراض الذي لا يتوافق مع الخطوط الرئيسية لتفكيره.

٧- نظرية الدولة :

رغم أن الصراعات الطبقة تنشأ أساساً بسبب صراع المصالح الاقتصادية إلا أنها أيضاً صراعات سياسية ، تظل قوة الدولة القائمة بعيدة عن مسرح الصراع دائماً. ولكنها على أهمية الاستعداد للتدخل وينبغي أن يوضع ذلك في الحسبان. وقد تكتسب العلاقات السائدة للملكية قوة التقاليد والاستعمال المألوف وإعتبارها ، ولكن حينما تواجه باعتراض وتحدى حقيقى فإنها تعتمد على إجراءات اقتصادية وسلطة لتدعيمها ويتم حسم النزاعات المتعلقة بالمسائل الاقتصادية بوسائل الدولة وليس عن طريق المفاوضات العادية. فإن الدولة تتميز عن الحكومة ، فالدولة تتكون من هذه المؤسسات - المحاكم الشرطة ، الجيش - وربما الطبقة المسيطرة اقتصادياً هي الطبقة المسيطرة سياسياً فى أى مرحلة ، ولكن ما لم يصبح كذلك فإن مصالحها الاقتصادية وفعالية المجتمع ككل ستصبح هدفاً للأحباط والفشل المستمر. وعندما يشتد الصراع ويتأجج تظهر الدولة على مسرح الأحداث بإعتبارها هيئة تنفيذية للطبقة المسيطرة والحاكمة .

فمن الضروري إستيلاء الطبقة الجديدة عليها ومن ناحية ، تبدأ فى خلع أروية الأطراء على الدولة وإلباسها مسوح الحياد وجعلها وكأنها فوق الصراع والمعارك أو كأنها أداة لتحقيق الصالح العام .

وعبر تاريخ البشرية ومنذ إنهيار المجتمع البدائى وحتى وقتنا الحاضر وصف نمط الصراع الطبقي ووصف دور الدولة فى هذا الصراع بشكل واضح. وتبعاً لوجهة النظر التى يشارك فيها كثير من إشتراك القرن التاسع

عشر فإن الدولة أكبر من كونها أداة إدارية ضرورية لرعاية الحاجات الضرورية للمجتمع والأهتمام بها . لرجال مسلحين يقفون خارج إطار الجمع الشعبى ولن تختفى الدولة قبل إختفاء الاستغلال الاقتصادى للإنسان بواسطة الآخرين ، وذلك الاستقلال الذى يعتبر مصدراً لكل أشكال الاستغلال كما يرى ماركس ، وسيصل هذا الاستغلال لنهايته بالضرورة عندما يتم إخضاع وسائل الإنتاج للملكية الجماعية وهذا إدعاء وإفتراض مبالغ فيه كما سنرى.

طالما أنه لم يوجد فى مثل ذلك المجتمع طبقة خاصة للملاك ، ونظراً لأن كل المواطنين سيصبحون ملاكاً وفى نفس الوقت منتجين ، فتبعاً لتعريف ماركس فإنه مجتمع لاطبقى وتصبح بطبيعة الحال كل أنواع تقسيمات العمل أكثر مرونة من الوضع الحالى ، لأن التقسيم المفترض للعمل لن يقوم صارماً بهذه الدرجة إن لم يختلف تماماً . ولكن من المفترض طالما أنه لم يوجد فى مثل ذلك المجتمع طبقة خاصة للملاك ونظراً لأن كل المواطنين سيصبحون ملاكاً وفى نفس الوقت منتجين فتبعاً لتعريف ماركس فإنه مجتمع لاطبقى *classes society* وتصبح بطبيعة الحال كل أنواع تقسيمات العمل أكثر مرونة من الوضع الحالى ، لأن التقسيم المفترض للعمل لن يكون صارماً بهذه الدرجة إن لم يختلف تماماً ، ولكن من المفترض طالما إن هذه التقسيمات لن تؤدي إلى تنظيم وتقنين الاستغلال الإنسانى ، فإنها لن تحتاج لأية أدوات أو أجهزة خاصة للقهر والتسلط وعندما تقوم الاشتراكية من الممكن التحدث عما يشبه " قواعد المرور " لتنظيم العلاقات الاجتماعية ، وسيوجد " شرطى المرور " ليدير وينفذ القواعد ، ولكن لن تكون هناك غرامات أو عقوبات أو

سجون لتجبرهم على تنفيذها. وفي إعتقاد ماركس إن كل شخص سيكون له دور في هذه العملية ، وفي حكم وتولى أمور المجتمع ، في كل العمل الجسماني وأيضاً في العمل الترفيهي كالخروج لصيد السمك.

وبصرف النظر عن مدى الموضوعية والواقعية التي عبر بها ماركس عن إستتسرافه وتوقعاته لهذه الصورة الوردية المشرقة والمتفائلة للمجتمع اللاتطبعي ، فلا جدال إن ماركس إعتقد في تميز وإنصاف المجتمع اللاتطبعي وتفرد به بتحقيق مستوى أعلى للحياة وحریات ثقافية وسياسية أوسع وغياب وإنعدام أى نوع من القهر والظلم ، وبشكل لم يتحقق ولن يتحقق في أى مجتمع من المجتمعات الطبقيّة سواء كان ديمقراطياً أو ليبرالياً.

وقبل أن ننهي هذه النقطة ينبغي ملاحظة أن توقعات ماركس المتفائلة ليست مختلفة كثيراً أو أقل تطرفاً من تصورات الاشتراكيين والطوباويين في القرن التاسع عشر والتي سخر منها وهزأ بها وبمنهاجهم في فهم وإدراك الاشتراكية . وعلى سبيل المثال فإن وليم جودين في كتابه العدالة السياسية يتحدث عن المستقبل غير المنظور والذي فيه " لن توجد حروب " جرائم ولا إدارة لتنفيذ العدالة كما تسمى ولا حكومة. بالإضافة لعدم وجود أمراض ولا آلام ولا أحزان ولا قلاقل وسيبحث كل فرد بحماس فائق التصور عن خير الكل ، وقد أقنع ماركس نفسه بإعتقاده إن المجتمع والحكومة سيمارسان وظيفتهما بدون الدولة. ولا يوجد دليل أمامنا على أنه أولى اهتماماً وتفكيراً أكثر للمشاكل التي ستثيرها رؤية كهذه . فلقد كان جُل إهتمام ماركس منصباً على كيفية تحقيق الاشتراكية حالما تكون الشروط والوضع التاريخي

الموضوعي مهيناً وممكناً وقبل مناقشة نظريته حول الثورة الاشتراكية ينبغي أن نعرض باختصار نقضه للرأسمالية كنظام إقتصادي.

٨- النظرية الاقتصادية الماركسية:

لقد طور ماركس نظريته الاقتصادية بعد عدة سنوات من صياغته وتكوينه لنظرياته التاريخية ، وفي الطبقات ونظريته في الطريق نحو الاشتراكية . ولقد صيغت نظريته الاقتصادية لتوضح أن التطور التاريخي للرأسمالية ينتج شروطاً تمهد الطريق للمجتمع الاشتراكي. ولقد تنبأ بعدة اتجاهات ونزاعات أساسية مصاحبة لنشأة الرأسمالية مثل تركز الصناعة وتمركز رأسمال فترات الإزدهار والكساد الدورية ، ونمو الاحتكار .

ولقد أدرك العديد من الاقتصاديين صدق هذه التوقعات وسلامتها رغم أنهم ليسوا ماركسيين ولا حتى اشتراكيين. ولكن محاولة ماركس اشتقاقها من نظريته في القيمة والمقابلة عن ريكاردو تعتبر محاولة مثيرة للجدل والنقاش. ولقد قوبلت بقليل من القبول لدى الاقتصاديين المعاصرين.

ولقد عرف ماركس الرأسمالية كنظام إجتماعي توظف أدوات الإنتاج في إطارها لتحقيق الفائدة الخاصة لأولئك العمال الذين يعدون رجالاً أحراراً فالفائدة والربح هما الهدف الأول والأخير لعملية الإنتاج في مثل هذا النظام فكيف تنشأ هذه الفائدة ؟

أكد ماركس أن قيمة السلعة تتحدد من خلال مدة وقت العمل الضرورية لإنتاجها ، وليست أية مدة عمل لأن لو أنتجت السلع على يد عامل

كسول أو من يعمل بأدوات تقليدية بائدة فإن قيمتها ستكون أكثر من قيمة السلعة التى ينتجها عامل يعمل بأدوات حديثة ينبغي أن يكون لوقت العمل ضرورة إجتماعية.

وتفاوت هذه الضرورة الإجتماعية للمهارات السائدة وقوة الجهد والظروف التكنولوجية للإنتاج فى عنصر . فالعامل يبيع قوة عمله labor time فى السوق بإعتبارها سلعة ويتحدد سعرها كأى سلعة أخرى ، أى عن طريق الضرورة الاجتماعية لوقت العمل المطلوب لإنتاجها وإعادة إنتاجها. ويتلقى العامل من خلال التبادل والمقايضة مبلغاً من المال عن الوقت الذى يعمل به وقيمة هذا المبلغ تساوى بالكاد ما يسد رمقه ويقيم أوده هو وأسرته والحياة عند مستوى الضرورة. ولكن وفقاً لماركس فإن وقت العمل لايمثل إطلاقاً أية سلعة أخرى. فإنه يخلق ويبعد قيمة أكبر من قيمته المتداولة فى السوق أى قيمة أكبر من القيمة التى يستحقها ذاته ، فلو باع الرأسمالى السلعة بسعر التكلفة على الأقل لإنتاجها (تكاليف غير مباشرة ونفقات عامة ، المواد الخام الآلات ، الضرائب ، أجور الإداريين ، والأجور المدفوعة للعمال) فإنه لن يحقق أى فائدة ولن يستمر ويبقى فى العمل . فليس هناك أى مبرر لكى يوظف أمواله فقط للحصول على وظيفة مدير ، فهناك كثير من الملاك لايدرون مؤسساتهم ومع ذلك تدر عليهم الربح . لقد رفض ماركس التفسير الشائع لمصادر واصل الربح والفائدة وأكد أن :

أ- العمل فقط هو مصدر القيمة .

ب- فائض وقت العمل هو مصدر فائض القيمة ، وهو الذى يستهلك أكثر من الوقت الضرورى اللازم لخلق قيمة مساوية لإعاشة العامل وسد رمقه .

ج- هذا الربح مثله كمثل الربح والفائدة rent & interest يشتق كلية من فائض القيمة والتي يخلقها العامل ، لآلية الاختراعات الجديدة (فيما عدا كونها أشكال عمل) . وتقلبات السوق لاتضيف أى قيمة لأى شئى ولهذا لايمكن إعتبارها مصدراً للربح والفائدة.

وطالما أن العامل ينتج قيمة أثمن مما يدفع له ، فإن ماركس أشار إلى أن عملية الإنتاج العبودى والإقطاعى التى تجبر العبد أو القن " الشغيل" على العمل فى ظلها بدون مقابل ، ويكمن غموض الإنتاج الرأسمالى فى حصول العامل ظاهرياً على كل قيمة السوق Full market value مقابل قوة عمله ومفتاح وحل هذا الغموض تبعاً لما يراه ماركس هو أن العامل يحصل فقط على قيمة قوة عمله وليس القوة الفعلية المنتجة من خلال قوة عمله . والسعى خلف الربح يعتبر روح وعماد الإنتاج الرأسمالى .

فلقد إزدهر وتطور من خلال إيجاد وسائل جديدة وفرص لزيادة فائض القيمة - مصدر الربح - باطلة يوم العمل . وعندما يكون العمال من القوة بحيث لايسمحوا بذلك . فإن التبرير والإسراع بعملية الإنتاج يتم بوسائل أخرى لزيادة الإنتاج عن طريق تحسين أدوات التصنيع والتقنية أو إختراع وسائل جديدة - وتحت تأثير المنافسة فإن الإنتاج الرأسمالى ينبغى مضاعفته وتوسعه بشكل يتناسب مع زيادة الاستثمار وتوظيف رؤوس الأموال التى تذهب مباشرة للمؤسسات والآلات وليست لصالح العمال.

وتخلل هذه العمليات أزمات دورية نتيجة لحقيقة مؤداها إن كمية السلع المنتجة أكثر مما يمكن بيعه فى السوق ، ليس بسبب عدم الحاجة إليها ، بل بسبب ضعف وعدم ملائمة القوة الشرائية للأجور . وتكون النتيجة ما لم يتدخل أو يتعارض نظام الإنتاج الرأسمالى مع أى شئ خارج النظام - المزيد من تركيز الصناعة ورأس المال اللذين يؤديا مع الاحتكار إلى تضائل وإنخفاض نسبى لقوة العمل ، تزايد حجم البطالة ، إتساع نطاق المعاناة فالأغنياء يزدادون غنى ، ويقل عددهم نظراً لأفتراسهم بعضهم البعض ، إبان محاولاتهم تضخيم كياناتهم الاقتصادية . والفقراء يزدادون فقراً وبؤساً ويتزايد عددهم ، ويقل وينخفض مستوى مهارة العمال نتيجة للإحلال والتغيير المستمر لهم بالماكينات والآلات المعقدة والتي لايتطلب عملها شيئاً أكثر من الإلتزام بدفع المفتاح أو الزر .

لايمكن للرأسمالية فى إطار هذه النظرية أن تستقر بذاتها ، بل أن تتوسع وإلا لاقت حتفها . ففى مسار تطورها وتوسعها تتابع الأزمة تلو الأخرى ، ويتم التغلب عليها أحياناً وتتفاقم بفعل الحرب أحياناً أخرى حتى يهيب العمال يأخذون المبادرة وينتزعون المبادرة وينتزعون ملكية أدوات الإنتاج فى المجتمع ، ويديرونها ويتعاملون معها طبقاً لتخطيط إقتصادى إجتماعى جديد لخدمة ولصالح الجميع . وتحرر الإنسانية من " عبودية وتقديس السلعة " ومن الحكم الظالم الغشوم للمنتجات التى صممها بيدها . وبمساعدة العلم سيتم التخطيط لتوظيف كل موارد المجتمع وباستخدام التكنولوجيا وذلك لأجل المزيد من الرفاهية للإنسانية . وسيشرق فجر الوفرة والرخاء .

ولم تخبرنا نظريات ماركس الاقتصادية بمعدل سير الأسعار يوماً بيوم ولا بالتغير في قيمة الأسهم ، أو نشأة صناعات جديدة . وهي لم توضع لهذا الغرض فإهتمام ماركس كان منصّباً على كشف قوانين تطور الرأسمالية وأيضاً إن عملياتها الأصلية والجوهرية والتوسع الضروري في تسهيلات الإنتاج تقود المجتمع إلى النقطة التي لا يمكن للنظام عندها أن يقوم بوظيفته . فهي بنجاحها الباهر تحفر قبرها أو بدقة أكثر هي التي تبدد قوتها وتصبح خائرة القوى وهي التي تخلق القوة التي بها تقبل .

٩- الطريق نحو الاشتراكية :

لو أن الإنسان هو الذى يصنع تاريخه بنفسه فإنه رغم إنهيار المؤسسات الاجتماعية والإقتصادية فلم تقوم أخرى جديدة من تلقاء ذاتها لتقوم بوظيفتها . وينبغي تحقيق الإنتقادات من الرأسمالية إلى الاشتراكية بالعمل والحركة السياسية . ما لم تكن الظروف مواتية ومهيئة فلن يمكن نجاح وقيام الاشتراكية وستبوء محاولات تحقيقها بفشل ذريع ، ولكن قد يكون الموقف ملائماً وناضجاً ولا يحدث تقدم مماثل وموافق له . فقد يترك الكثير من الفاكهة الناضجة على أغصانها لتذبل أو تتعفن وتهترأ .

فلكى يتم التحول نحو الاشتراكية من النظام الرأسمالى المنهار يتطلب ذلك وعى الطبقة العاملة ويستلزم القيام بدورها . فهي بمفردها التي ينبغي أن تؤسس قاعدة منظمة من جموع تكون أساساً للحركة الاشتراكية . والسؤال المحورى هنا لماذا ينبغي أن تكون الطبقة العاملة هي صاحبة الدور الطليعى

لتحقيق الاشتراكية ، وليس الفلاحون أو المزارعون الأجراء أو الطبقات المهنية أو فاعلوا الخير من أى طبقة ؟ وإجابة ماركس هى :

أولاً: لأن أعضاء الطبقة العاملة أكثر عدداً من أى طبقة أخرى ، وأكتسبوا مقدرة وتدريباً خاصاً على التنظيم بفضل دورهم فى عملية الإنتاج.

ثانياً: لأنهم يخلقون دوراً إستراتيجياً فى المجتمع الدولى وبإمكانهم إصابة الإقتصاد بالشلل عن طريق الإضرابات العامة .

ثالثاً: والأهم لأنه يمكن تسوية أية صراعات بين كل المجموعة الأخرى بدون تغيير فى العلاقات الأساسية للملكية بأى وسيلة .

فى حين أن الصراع بين العمال ومن يملكون وسائل الانتاج بعد صراعاً طويلاً الأمد يبلغ المرة تلو الأخرى فى شكل حاد وخطير ولايمكن حله إلا بتغيير النظام ككل عن طريق الثورة الاجتماعية التى يتم إنجازها سلمياً فى البلدان الديمقراطية وبطريق العنف فى البلدان غير الديمقراطية.

ولايمكن للطبقة العاملة أن تنجح فى مهمتها التاريخية بدون قيادة تلتهمها وتثير وعيها وتقودها وينبغى أن تجهز هذه القيادة وتزوده بهؤلاء الاشتراكيين الذين أستوعبوا وتعمقوا فى إدراك نظريات ماركس. ولكى يميز بينهم وباقى الاشتراكيين الذين يتبنون نظريات أخرى ، أشار ماركس إليهم على أنهم الشيوعيون وذلك عام ١٨٤٨م ، ولكنه عاد مؤخراً لاستخدام مصطلح الاشتراكيين عندما نظم الحزب الاشتراكي الديمقراطى الألمانى وحتى عندما كان ماركس عضواً فى العصبة الشيوعية communist league وهى

جمعية علمية صاغ ماركس بيانه الشيوعى باسمها ، فإنه كان يميز نفسه عن أولئك الشيوعيين الذين كانوا يودون تحطيم الحرية الفردية ، وتحويل العالم إلى تكتات أو مستودع هائل.

ولقد حددت ووصفت المهمة بوضوح لأولئك الذين يتفقون مع ماركس فعليهم أن يشاركوا بشكل يومى فى نضال الطبقة العاملة ، وتشجيع نقابات العمال ، وقيادة كفاح المناضلين لتحسين ظروف ومستوى معيشتهم . عليهم ألا يخلدوا للراحة ، ينبغى ألا يخلدوا الراحة والإكتفاء بمجرد التهييج والإثارة من أجل الإصلاحات الفورية وتحسين الظروف بل ينبغى التركيز على تأسيس Politicalize ، وينبغى عليهم ألا يؤسسوا حزباً خاصاً بهم ضد الأحزاب الأخرى للطبقة العاملة لكن أن يناضلون من أجل توحيد صفوفهم وتكتلهم فى جبهة واحدة . وفوق هذا لا يضعوا مبادئ جامدة صارمة يتحكمون بها فى الحركة البروليتارية proletetaran وألا يفرضوا سياسة الحزب بل يؤكدوا على ما فيه مصالح الطبقة العاملة ككل.

وفى نفس الوقت عليهم أن يحاولوا جذب القطاعات الجماهيرية والمضطهدة لصف وجانب العمال من خلال عوامل الاستياء داخلها.

وفى النهاية عليهم أن يحافظوا على حرية أحزاب الطبقة العاملة وتحررها من التعصب القومى الضيق ، وفى هذا العالم المترابط والاقتصاديات المتشابكة ينبغى أن نعى ونعلم أن المصالح الأساسية للطبقة العاملة الأمية هى التى يجب أن تحظى بأهتمام مبدئى.

وبإختصار ، لم يتصور ماركس " حزبه " بإعتباره جيشاً تأمرىاً منظماً تحت الأرض أو كمجموعة تهدف لفرض الديكتاتورية على البروليتاريا ولم يتصوره حتى بإعتباره حزباً سياسياً خاصاً . فلقد كانت مهمته مبدئياً ممارسة القيادة التربوية. كلما تزايد حجم أتباعه كان ماركس يشجعهم بحماس حتى ينظموا أو يحولوا المجموعات والحلقات العمالية الموجودة إلى أحزاب ماركسية.

ولقد مضت ممارسات ماركس السياسية بالكاد وفقاً لنظرياته حول العلاقة التى ينبغى أن توجد بين الاشتراكيين والطبقة العاملة.

ولقد حصر ماركس تفكيره فى استخلاص استراتيجية الطريق نحو الاشتراكية . ففى البلدان المختلفة ستصل الطبقة العاملة للسلطة بطرق مختلفة ولكن لن يتحقق أى تغيير إجتماعى أساسى بضربة واحدة فالعملية تتكون من:

١- تحقيق الانتصار السياسى الذى به يتم تحطيم الشكل القديم للدولة واحلاله بشكل جديد.

٢- إخضاع وسائل الإنتاج الرئيسية للملكية الجماعية socialization وتأسيس معايير قانونية جديدة للملكية غير الشخصية nonpersonal

٣- ظهور " المرحلة الأولى " للمجتمع اللاتبقى حيث يظل يحمل بعض سمات وعيوب المجتمع الرأسمالى ، ويكافئ الأفراد تبعاً لما ينتجونه.

٤- ظهور " المرحلة الأعلى " للمجتمع اللاتبقى والذى فى ظله سيشارك الأفراد تبعاً لقدراتهم ويكافأوا بحسب حاجاتهم.

وهذه الخطوات أو المراحل ليست متميزة بشكل صارم عن بعضها البعض أو ذات أهمية بسبب التطبيقات وسوء الاستخدام الذى تلاها على أيدى

لينين وستالين . ففي أحد مواضع نقده لبرنامج جوته Gotha والذي أقره المجلس الاتحادي لمجمعتين اشتراكيتين واللذين تكون منهما الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني (كان ماركس يسميه " حزينا ") كتب ماركس " تقع بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي فترة تحول ثوري من أحدهما للآخر . وترتبط بذلك فترة إنتقال وتحول سياسي والتي لا تكون الدولة فيها شيئاً ملموساً بل توجد الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا^(١) .

وعبارة " ديكتاتورية البروليتارية " التي برهنت مؤخراً على ذلك النزاع المصيري الحاد بين أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ماركسين لم تستخدم في أي عمل رئيسي يعتبرون أنفسهم ماركسين لم يستخدم في أي عمل رئيسي منشود لماركس إلا مرتين في مراسلاته . وتبعاً لماركس ، وحتى في ظل الديمقراطية السياسية ، وحيث تكون وسائل الإنتاج مملوكة لعدد قليل .

ونتيجة لذلك توجد الديكتاتورية الاجتماعية لأولئك الذين يملكون ويتحكمون في وسائل الإنتاج ، بسلطتهم في منح فرص العمل أو حجبها أو سحبها ، وممارسة سلطة استبدادية على حياة أولئك الذين ينبغي أن يعيشوا على استخدام هذه الرسائل والأدوات - وتؤدي الدولة وظيفتها باعتبارها أداة للطبقة المسيطرة اقتصاديان وتقوى وتدعم سلطتها . وعندما يؤسس العمال دولتهم فإن الوضع سينقلب عن طريق جعل الإنتاج جماعياً ، يصادر العمال

^(١) إنتقد ماركس برنامج جوته في رسالة إلى براك (٥ مايو ١٨٧٥) وبالمثل انتقد انجلز نفس البرنامج في رسالة إلى بيل ، ويدور حول مسألة الدولة وأركز النقد على خبرة كوميونه باريس .

الملاك السابقين . بصرف النظر عن ديمقراطية الأشكال السياسية والعمليات التي ينفذ بها ذلك ، فهو في الواقع ديكتاتورية اجتماعية للعمال على الملاك السابقين. وكما تصورها ماركس فإن التعبير السياسي " لديكتاتورية البروليتاريا " الاجتماعية يتخذ شكل ديمقراطية العمال، ولقد اعتبر كل من ماركس وانجلز كميونة باريس^(١) Paris commune " ديكتاتورية بروليتاريا وهي التي شاركت أحزاب عديدة فيها ، وكان اتباع ماركس أقلية ضئيلة، ولقد وسعت العملية الديمقراطية كما توجد في ظل الرأسمالية بحيث تتيح للشعب ممارسة نفوذ مباشر واسع على إدارات الدولة عن طريق الاستفتاء والاقتراع. ولأن الماركسية بإعتبارها حركة متطورة قد لاقت سوء فهم كل بلد ديمقراطي سياسي ما لم يتم إحيائها على أيدي أتباع لينين وتاروتكس.

تعقيب..

لقد كان ماركس يعتقد جازماً بأن الأفكار والمفاهيم تلعب دوراً هاماً في الشؤون الإنسانية ، رغم أن أصلها وتأثيرها مشروط اجتماعياً. واعتبر أن

^(١) كوميونة باريس (١٨ مارس - ٢٨ مايو ١٨٧١) حركة ثورية جماهيرية قام بها العمال والطبقة الوسطى ، ضد حكومة فرساي ، وقامت الكوميونة بتحطيم آلة الدولة القديمة . وإلغاء الجيش الدائم وإقرار بدء انتخاب جميع الموظفين وقابليتهم للعزل وجردت الشرطة التي كانت حتى ذلك الحين أداة في أيدي الحكومة - من كل صلاحياتها السياسية وحولت إلى أداة أمام الكوميون ويمكن إلغاء التعويض الممنوع لها في أي وقت وكان يتعين أداء الخدمة العامة بداء من أعضاء الكوميون فنانزلا لقاء أجر يساوي أجر العامل أختفت جميع الامتيازات والعلاوات لم يدم ذلك بل سحقته الحركة الثورية وسحقت لعوامل كثيرة كاملة في بنيتها وفي الظروف الموضوعية المحيطة بها.

أفكاره ستصبح أفكار العصر وافترض أن اعتناقها سيسهم لحد ما فى النجاح المرتقب والمأمول للحركة الاشتراكية.

وسواء عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق أم لا على حد قول أرسطو مؤسس فلسفة السياسة ، فمن المؤكد أنه المخلوق الذى يقدم عللاً وأسباباً لتبرير أفعاله ، ولكنها تظل الآخرين بمثل ما تظل واضعياً عن أهداف وبواعث سلوكهم. واعتقد ماركس أن الأفكار والمفاهيم الاجتماعية التى يستشهد بها لتفسير سلوك البشر والمؤسسات هى بمثابة قناع لصراع المصالح الاقتصادية . والصراع لإحراز القبول والاعتناق بتحريك من خلال الصراع الاجتماعى الفكرى ، وأياً كانت المنظومة المنتصرة فهى تحدد فى النهاية المعتقدات والمفاهيم السائدة والمهيمنة للمرحلة فالمعتقدات المهيمنة فى كل عصر هى دائماً أفكار الطبقة المسيطرة . حيث يدرك العداء والتنافر بين الطبقات علانية وبشكل صريح ، ويترتب عليه صراع آخر ومرتبط بالأفكار والمفاهيم المتصارعة لتحديد القيم الثلاثة (الحق والخير والجمال) وتحديد الخير والشر والحسن والقبح وأحياناً الحق والزيف أو الباطل حتى تتحقق العدالة الاجتماعية.

وباختصار شديد يعتبر كارل ماركس كل الفلسفات الاجتماعية اما أساطير وخرافات أو نظريات ذات أساس علمى. والأسطورة تنقسم إلى نوعان من الأفكار هما:-

١- الأفكار الخاطئة الزائفة.

٢- الأفكار المهلكة والغامضة.

وكلاً النوعين من الأساطير أداة لا يمكن التحقق منها ، ولكنها أداة تبرير سيكولوجى psychological للمصالح التى لا يمكن تحقيقها أو الاقتناع بها وقبولها لو تم الدفاع عنها بشكل صريح ومباشر.

ولقد إستخدم ماركس مصطلح Ideology كمصطلح مفهوم لكلا النوعين من الأسطورة خاصة التى يقصد بتوظيفها كتفسير تبريرى للوضع الراهن statuesque فى فلسفته السياسية.

اما عن ماركس والسياسة الإجتماعية فلقد إتضحت معظم كتابات كارل ماركس وأغلبه عن مضمون السياسة الإجتماعية من خلال الإنتقادات التى وجهت إلى وحشية النظام الرأسمالى الذى عايشه كل منهم خلال حياته ورغبتهم فى شكل للعلاقات القائمة والسائدة فى المجتمع الاشتراكى الذى يسعون إليه ، وكانت هناك تغييرات مجتمعية تتطلب تعديلات مؤسسية من أجل سياسات إجتماعية تهدف فى النهاية إلى الرفاهية .

وهنا يذكر ماركس إن الأسرة كمؤسسة إجتماعية أو النقابات جميعها تمثل جهوداً تطوعية ولاستطيع مجتمعة أن تصل إلى مستوى جيد عند مواجهة هذه المشكلات التى تمثل إشباكات الأفراد ، إنن فالمواجهة الحقيقية من أجل تفعيل إشباع حاجات الأفراد لابد أن تعتمد بالضرورة على نظام مؤسسى (قانونى) يتمثل فى إستجابة الحكومات من أجل دعم ومساندة الاحتياجات والمطالب الإجتماعية للأفراد.

وذهب كارل ماركس للخروج من الأزمة السياسية الإجتماعية
الاقتصادية إلى الآتى:-

أ- إن المجتمع هو كل تنظيم تعتمد أجزاء الواحد منها على الأخرى. وإن
تاريخ المجتمع هو نوع من النمو من خلال منظور المادية التاريخية التى
تبحثنا عنها من قبل.

ب- إن كتابات ماركس تفترض إن الأنشطة الإجتماعية للإنسان لايمكن أن
تنقسم إلى عدد من الفئات أو العوامل بعضها مستقل لدرجة تقل أو تكبر
عن الآخر ، ولكن يجب أن تستمد من القيم الأخلاقية وسلوكيات علم النفس
والعدالة المطلقة .

ج- إذا كان الفكر الماركسى يرى إن الجانب الأساسى للحياة الإجتماعية هو
الإنتاج المادى ، فإنه أساس تقسيم المجتمع إلى طبقات ، وتتميز الطبقات
عند ماركس وتختلف باختلاف الوضع الذى تشغله تاريخياً فى عملية
الإنتاج الإقتصادى والإجتماعى ، وإن العمل هو صورة الإنسان الأساسية
لتحقيق الذات .

وأخيراً حاول ماركس أن يصل إلى التغلب على مشكلة إشباع
الحاجات من خلال فكرة المجتمع اللاتبقى (الكل متساوى) أو مبدأ الكل يعمل
والكل يأكل وليس الكل يعمل والبعض يأكل!.

الفصل الخامس

فلسفة القانون والمجتمع

.. ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

أولاً : تعريف القانون

ثانياً : نشأة القانون ومراحله

ثالثاً : الجانب العلمى والجانب الفنى للقانون

رابعاً : مراحل النشاط القانونى

خامساً : مناهج البحث فى فلسفة القانون

سادساً : القانون والعلوم الاجتماعية الأخرى

سابعاً : القانون والعلوم الطبيعية

أولاً: تعريف القانون :

فى هذه العجالة سوف نعرض لتعريف القانون ، وبيان جانبيه الفنى والعلمى ، ثم مراحل النشاط القانونى ، ومناهج البحث القانونى فى إطار فلسفة القانون ودوره فى المجتمع.

وإذا تتبعنا لفظ القانون وتعدد معانيه سنجد أن كلمة القانون ليست عربية ، بل هى معربة عن الأصل اليونانى kanun (العصا المستقيمة) وتستخدم مجازاً فى معنى القانون والقدرة والمبدأ . وإنحصر التركيز فى الاصطلاح على دلالة الاستقامة ، ولذا عبرت اللغات اللاتينية والجرمانية عن القانون بكلمة المستقيم أو اليمين بالفرنسية Droit والقانون لغة هو مقياس كل شئ أو الخط الذى يميز بين الاستقامة والانحراف كما جاء فى كتب اللغة العربية .

يعبر لفظ القانون بمعناه العام فى كل العلوم ، عن النظام والاستقرار والعلاقة الثابتة بين الظواهر ، أى تكرار حدوث الظاهرة كلما توافرت مسبباتها . ويقصد بذلك نظام الكون المستقر أو مقياس الأشياء ، فيقال قانون الجاذبية الأرضية فى علم الطبيعة وقانون دوران النجوم والكواكب فى علم الفلك وقانون العرض والطلب فى الاقتصاد.

ويقصد بالقانون Droit فى اللغة القانونية مجموعة قواعد السلوك العامة الملزمة للأفراد فى المجتمع ، والتي تنظم العلاقات والروابط ويناط كفالة احترامها من خلال الجزاء الذى توقعه السلطة العامة على من يخالفها.

ويطلق اصطلاح القانون LOI أحياناً للتعبير عن مجموعة معينة من القواعد القانونية التي تصدر عن السلطة التشريعية ، أى أن القانون يستخدم هذا للتعبير عن التشريع ، فيقال قانون الإثبات وقانون الأحوال الشخصية وقانون خدمة الدفاع الوطنى.

ويستخدم لفظ القانون كذلك للدلالة على مجموعة القواعد القانونية التي تنظم نوعاً معيناً من الروابط وتعتبر فرعاً معيناً من فروع القانون ، فيقال القانون المدنى للدلالة على مجموعة القواعد القانونية التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد والقانون التي تنظم العلاقات المالية بين الأفراد والقانون التجارى للتعبير عن مجموع القواعد التي تحكم العلاقات التجارية أى العلاقات بين التجار وقانون العقوبات الذى يتضمن القواعد التي تحدد الجرائم وتقرر العقوبات عليها.

وأخيراً فإن القانون كثيراً ما يقترن بلفظ آخر وهو " الوضعى " للتعبير عن القواعد السائدة والمطبقة فعلاً فى بلد معين ، فيقال القانون الوضعى اللبنانى للدلالة على مجموعة القواعد القانونية المطبقة بالفعل فى لبنان فى الوقت الراهن مثلاً ، ونفس الحال بالنسبة للقانون الوضعى المصرى والمطبق بالفعل فى المجتمع المصرى.

إذا كان القانون Droit objectif هو مجموعة القواعد التي تنظم الروابط الاجتماعية فى المجتمع بأحكام ملزمة ، فإنه يقيم النظام ويحقق الإستقرار من خلال إقامة التوازن بين مصالح الأفراد المتشابكة والمتعارضة ويتم ذلك عن طريق تحديد المركز القانونى لكل فرد وما يتضمنه ذلك المركز

من حقوق وواجبات ، فالمالك يقرر له القانون حق الملكية على ملكه ويفرض على الآخرين احترام حقه ويكفل له حمايته ويحول القانون الدائن سلطة اقتضاء عمل معين من المدين. وبذلك تتولد الحقوق عن القواعد القانونية والصلة وثيقة بين القانون والحق ، لأن الحق Droit subjectif هو سلطة يمنحها القانون لشخص معين ويكفل له حمايتها^(١).

ثانياً: نشأة القانون ومراحله :

إن ظهور القانون ارتبط بملاح تطور المجتمعات البشرية عبر وسائل تعيشها وكسب قوتها من جهة ، وتوالى نظمها من جهة أخرى . إن المجتمع البشرى قد تراوح بين مراحل الالتقاط والصيد والرعى والزراعة والصناعة والتجارة . وقد تطورت النظم من الرق إلى الإقطاع إلى الرأسمالية فالأشترابية ، ثم الردة إلى الرأسمالية الوسطية التى تميزت بها الشريعة الإسلامية.

١- لعل الصورة البدائية لحياة الإنسان تمثلت فى جماعات الالتقاط حيث يعيش الفرد على جمع القوت وقطف الثمار والصيد البسيط وتفتت البشرية فى تجمعات صغيرة هى البطن أو الفخذ أو العشيرة . وقد اتسمت تلك المرحلة بعدم وجود المال والملكية والسلطة ، وسادت فكرة التابو للدلالة على التحريم لدى الجماعات البدائية ، ويتكون مضمونة من عدة

(١) د. محمد حسين منصور : نظرية القانون - مطبعة الانتصار - الاسكندرية - سنة ٢٠٠٢ - ص ٥٨ وما بعدها ، وسنعمد على هذا الكتاب الهام فى الصفحات القادمة بالإضافة إلى بعض كتب ومراجع القانون.

نواهى تتعلق بالحياة اليومية ذات عقوبة غيبية بيد قوى خارقة للطبيعة
هى الأرواح . ويستقى التابو مضمونه من ظروف المجتمع ، ويترتب
عليه نجاسة الشئ وتلويث مرتكب المنكر ويتجنبه أفراد الجماعة ، فيعيش
غريباً منبوذاً . أى أن مصير الجانى فى مجتمع الالتقاط كان الانعزال.

وقد اتخذ الوحدة الاجتماعية بشكل العشيرة حيث توجد بين أعضائها
رابطة قرابة . وإذا حدث اعتداء من خارج العشيرة ، فإنها تنثار لنفسها
بالأنقام من عشيرة الجانى ، وكانت المسئولية تضامنية بين أعضاء كل
عشيرة . وكان الثأر هو الجزاء الوحيد كوسيلة لحفظ الجماعة ، وكان يمتد
لعدة أجيال ويعرقل الحياة ، ويهدد كيانها مما أدى إلى ظهور مفاوضات
الصلح حقنا للدماء وتبنى قاعدة القصاص والمعاملة بالمثل فى بعض
الحالات التى تحدث غالباً فى صعيد مصر من منطلق ولكم فى القصاص
حياة يا أولى الألباب ، فمسألة الثأر عقيدة راسخة فى مجتمعات كثيرة
ولاعلاقة لها بمستوى المعيشة ولا درجة التعليم.

ويتضح من ذلك أنه لم تكن هناك سلطة مركزية فى مجتمع الالتقاط
والصيد تصدر قواعد ملزمة تشير على تنفيذها بواسطة أجهزة القهر والجبر
لذا سادت اعراب قبلية قائمة على التابو داخل العشيرة والمجتمع المغلق.

٢- بدأ ظهور القانون لأول مرة فى مجتمعى الرعى والزراعة ، حيث تأصل
النظام القبلى فى البداية ، ثم تقلص بعد ذلك ليحل محله نظام الحكم القائم
على وجود سلطة مركزية ، فقد كان لظهور ثروة رؤوس الماشية فى
مجتمع الرعى أثرها البالغ فى تطور النظم الاجتماعية وظهور القواعد

القانونية لحماية تلك الملكية الخاصة ونظام العمل والزواج وما يقتضيه من تقدير مهر وتأكدت تلك الملكية بحيازة الأرض وزراعتها والاستثمار بمحصولها ، وتعين حماية الثروة بتجريم سرقتها والاستيلاء عليها واختلاسها ، وظهرت فكرة الدية بدلاً من الثأر ، حيث تكونت من عدد من الأبقار أو الأغنام أو الأمل يتفاوت بحسب حالة القتل ، أى تختلف وفقاً للمركز الإجتماعى للشخص المنقول ويتعاون أعضاء العشيرة فى جمعها وتسليمها إلى عشيرة القتل كنوع من الترضية.

وعندما اكتشف الإنسانى المحراث استأثر برقعة معينة من الأرض لزراعتها وتبلورت مع الزمن فكرة الملكية الخاصة للأرض وظهرت الأسرة الأبوية لتحل محل البطون المشاعية ، وقد بدأ التطور إلى حيازة ثابتة للأرض لمدة محددة ، ثم إلى حيازة دائمة انقلبت بعد ذلك إلى ملكية.

٣- تولد عن الملكية الخاصة للأرض والماشية وظهور الزراعة والصناعة البدائية حاجة الملاك إلى الأيدى العاملة فعمدت القبائل المنتصرة فى الحروب إلى إسترقاق الأسرى للانتفاع بمجهودهم فى العمل والإنتاج وهكذا ظهرت طبقة الأحرار وطبقة الأرقاء . كما برز الأشراف من بين أكثر الناس نفوذاً فى المجتمع القبلى ، وهم أولئك الذين كانوا يملكون المال من الماشية والرقيق والأراضى الزراعية والمعادن النفيسة .

أدت الحاجة لتنظيم الجهود فى الحرب ، لتحقيق الغزو والفتح أو صد الأعداء والزود عن الأموال ، إلى دخول القبائل فى اتحادات وأحلاف . وكان زعماء العشائر القوية ، وهم الأشراف يتخذون كافة القرارات فى مجلس

الشيوخ حتى أستطاعوا الهيمنة على مقاليد الأمور فى الإتحاد واهتزت المساواة الإجتماعية بين البشر من عدة وجوه هيمن الرجل على الثروة دون المرأة ، وسيطر الأشراف دون العامة على الحكم ، وانتشر الرق ، وتبلور الكهنوت تدريجياً واحتل مكانة اجتماعية هامة.

لذلك اتسم القانون بالطابع الطبقي لأن القانون فى كل المجتمعات يستمد أصوله من كيانه ويتفق مع ظروفها ويسعى كقاعدة عامة إلى هدف واحد هو تأمين المصالح الغالية فى المجتمع ، وبدأ ذلك بوضوح فى عصر ملوك الحق الإلهى واقطاع القرون الوسطى ، حيث أصطبغ القانون بالطابع الطبقي بالنسبة لمفهوم الجريمة والعقاب وعظمت جرائم الاعتداء على الكهنة والسادة وأموالهم ، وكذلك جرائم الاعتداء على الحاكم بأمر الله للحفاظ على هيئته والإبقاء على عرشه.

٤- جاء الإسلام ليضع حداً لتلك الطبقة وقرر المساواة بين سائر البشر أمام الله جل جلاله وأعاد للمرأة مكانتها الإنسانية وفتح باب تحرير الرق ووضع القواعد الشرعية المستمدة من الوحي الإلهى القائمة على اعتبارات العدالة والإخاء والتقوى ، وقامت الدولة الإسلامية على تلك الأسس بوضوح فى عهد الخلفاء الراشدين الأربعة (رضى الله عنهم) وعمر بن عبد العزيز خامس الخلفاء الراشدين الذى حكم من عام ٩٩-١٠١هـ وكانت فترة حكمه من أزهى عصور الحق والعدل والتسامح والعدالة الاجتماعية.

ثالثاً: الجانب العلمى والجانب الفنى للقانون:

إن القانون علم وفن فى ذات الوقت ويمكن لنا أن نوضح الجانبين فيما يلى:

١ - الجانب الفنى للقانون:

لاشك أن القانون وسيلة فنية هامة لتحقيق النظام والمثل العليا فى الجماعة. ولا يمكن الوصول إلى هذه الغاية إلا باختيار الأدوات والوسائل الفنية الناجحة والعمل على حسن تطبيقها.

- فالمشرع عندما يضع القاعدة القانونية تتنازع عدة اتجاهات وحلول ينبغى أن يوازن بينها لاختيار الأنسب والأصلح ، ويتم ذلك تحت تأثير عوامل وأفكار مختلفة منها سياسية واقتصادية واجتماعية ودينية ، وهذا ما يسمى بفن إعداد التشريع حيث ينبغى الموازنة بين المصالح المتعارضة بدقة مع الأخذ فى الاعتبار كافة الظروف القائمة. فقانون الإسكان مثلاً يحتاج فى صياغته إلى إقامة التوازن بين مصالح كل من الملاك والمستأجرين وأزمة الاسكان ولا يقتصر الأمر على فن تحديد مضمون القانون بل فن صياغته أيضاً ، حيث ينبغى اختيار العبارات والمصطلحات الدقيقة الواضحة.

- ويبدو الفن القانونى أيضاً على الصعيد القضائى ، حيث يجب القاضى تفسير القانون وتطبيقه على المنازعات المتفاوتة المعروضة عليه ، وهذا هو الفن القضائى فى تطويع النصوص ومد احكامها للحالات المستجدة التى يكشف عنها الواقع العلمى ، وفن استنباط الأحكام على ضوء الحكمة

من النص وتحقيق الصالح العام ، والبحث عن مواعمة النصوص مع وقائع الحياة المتغيرة.

٢ - الجانب العلمى للقانون :

يدخل القانون فى عداد العلوم الإنسانية ، وهو فى ذات الوقت أحد العلوم الاجتماعية ، ذلك أن القواعد القانونية تخاطب سلوك الإنسان فى المجتمع ، وهى تبنى على ظواهر ووقائع اجتماعية ، ولابد من دراسة الواقع الاجتماعى والبعد الإنسانى للمشكلة قبل وضع الحكم القانونى الملائم لها فلا يمكن اختيار الوسيلة الفنية المناسبة من الناحية القانونية إلا بعد الإلمام الكامل بالحاجات الاجتماعية.

ومن وجهة أخرى فإن قواعد القانون المتفرقة تحتاج إلى تنسيق وتنظيم لإقامة نظام قانونى متكامل ، ويتم ذلك من خلال إجراءات للتقسيمات المختلفة ، كالقانون العام والقانون الخاص وما يندرج تحتها من فروع عدة. ويتم الاستعانة كذلك بالطوائف التى تضم عناصر الحياة القانونية المتمثلة مثل التصرف القانونى والواقعة القانونية والعقود المسماة ، وتقسيم الجرائم إلى جناية وجنحة ومخالفة . ولاشك أن ذلك يؤدى إلى تيسير عملية الدراسة والبحث من خلال تحليل النظم القانونية المتفرقة وبيان طبيعتها.

وهذا ما يسمى بعلم القانون الذى يتمثل فى معرفة مجموعة القواعد القانونية وتحليلها وإلقاء الضوء على مضمونها وتبين الحكمة من صياغتها ونتائج تطبيقها من الناحية العلمية.

رابعاً: مراحل النشاط القانوني:

يمكن إجمال المراحل التي يمر بها النشاط القانوني أو العملية القانونية في كل من : القاعدة القانونية ، والواقعة القانونية ، الحكم القضائي.

١ - القاعدة القانونية:

إن وجود القاعدة القانونية هي نقطة البداية في النشاط القانونية . إن مجال الحياة القانونية مرتبط بقواعد القانون الموجود بالفعل ، وهذه القواعد إما أن تكون في صورة تشريعات أو عرف. وهي قواعد ملزمة تقوم السلطة العامة على كفالة احترامها. وقواعد القانون لاتحكم وحدها كل مظاهر الحياة في المجتمع ، فهناك ظواهر وجوانب متروكة لقواعد ونواميس أخرى مثل الدين والأخلاق والأعراف ، وفي مثل هذه الحالات نخرج عن نطاق النشاط القانوني.

٢ - الواقعة القانونية:

الواقعة هي كل حدث أو فعل يقع في الحياة ويترتب عليه تغيير أو تطور في الأوضاع القائمة. وتكون الواقعة القانونية إذا ترتب عليها آثار قانونية محددة ، أي أن الحدث الواقع أدى إلى تطبيق قاعدة قانونية معينة وترتب على ذلك آثار ونتائج تقررهما هذه القاعدة.

فالوفاة واقعة قانونية لأن القانون يرتب عليها أثراً معيناً هو إسحقاق الميراث. وإرتكاب الشخص فعلاً خاطئاً يؤدي إلى الأضرار بالغير يعد واقعة قانونية لأن القانون يترتب عليه أثراً معيناً هو إلزام الفاعل بتعويض

المضرور. والبيع تصرف قانونى يرتب القانون عليه إلتزام البائع بنقل ملكية المبيع إلى المشتري مقابل إلتزام الأخير بدفع الثمن.

٣ - الحكم القضائى:

الأصل هو قيام الأفراد طواعية بأعمال حكم القانون فى تصرفاتهم وأفعالهم. ويتم فى الغالب ترتيب الآثار التى تأمر بها القاعدة القانونية بالتراضى بين الأطراف. فيقوم البائع بتسليم المبيع ويتولى المشتري دفع الثمن. ويرد المقرض قيمة القرض فى الموعد المتفق عليه ، ويباشر الشركاء عملية إنشاء الشركة وإدارتها واقتسام الأرباح والخسائر فيما بينهم.

ويقوم مُحدث الضرر بتعويض المضرور على النحو العادل ، وهكذا إلا أنه فى كثير من الحالات يرفض الأفراد الانصياع لحكم القانون ويتحايّل البعض على التهرب من ترتيب آثاره ، لذا كان من الضرورى فى المجتمع الحديث ، أن تتولى السلطة العامة العمل على احترام حكم القانون كى يستتب النظام والأمن يلجأ صاحب الحق إلى القضاء الذى يتولى سماح أطراف الخصومة وبحجج دفاع كل جانب ، ثم يطبق القاعدة القانونية الواجبة على النزاع ويستخلص الحل أو الحكم الواجب ويأمر به.

ويتمتع الحكم القضائى بحجية واحترام فى مواجهة كافة ، وتلتزم سلطات الدولة بتنفيذه وسلطات الدولة التى تملك سلطة وقوة الإيجابار هى النيابة والبوليس والمحضرون . فإذا قضى الحكم بحبس المجرم فإن الشرطة تتولى القبض عليه وتسليمه إلى السجن لتنفيذ العقوبة .

وإذا قضى الحكم بإلزام المدين بدفع مبلغ معين ، فإن المحضر بمعاونة الشرطة يتولى الحصول على هذا المبلغ وتسليمه للدائن.

وإذا تسعف المدين فإنه يتم الحجز على ماله وبيعه فى مزاد علنى لاستيفاء المبلغ من ناتج البيع ، ويأخذ كل صاحب حق حقه.

خامساً: مناهج البحث فى فلسفة القانون:

إن منهج البحث يتمثل فى وسيلة العمل أو الطريق الذى يسلكه الفكر الإنسانى للوصول إلى الحقيقة ، أى مجموعة القواعد التى يتبعها المفكر فى سعيه نحو المعرفة : إن دراسة مناهج البحث القانونى يعد جوهر نظرية القانون وفلسفته ، لأن الإدراك الواعى لأساليب الفكر القانونى يساعد على فهم القواعد القانونية وحسن صياغتها ودقة تفسيرها وكمال تطبيقها وأعمال أحكامها.

إن طرق البحث فى مجال القانون فى تطور دائم ومستمر ، وهى رغم تعددها ، إلا أنها ليست متعارضة ، بل تتكامل فيما بينها ، لذا فإنه يكون من الأفضل الجمع بينها بهدف الوصول إلى الحقيقة ، كما إن دراسة القانون لم تعد قاصرة على تناول النصوص بطريقة مجردة بل امتدت لتشمل احتكاكها بالواقع العملى عبر أحكام القضاء . وتوالت محاولات ربط القانون بالنظم الإجتماعية السائدة وتأسيسه عليها ، وبيان التفاعل المتبادل بين القانون وجوانب الحياة فى الجماعة التى يطبق عليها ، ولقد أحرزت طرق البحث تقدماً ملحوظاً فى العصر الحديث بعد استعمال الحاسب الآلى ونظام المعلومات فى مجال القانون.

ويمكن إجمال مناهج البحث القانوني في طائفتين رئيسيتين: المذهب الشكلي والمذهب الاجتماعي.

١- المذهب الشكلي:

يتولى المذهب الشكلي دراسة وبحث الظاهرة القانونية من خلال النظر إليها كوحدة ذات كيان مستقل قائم بذاته والاكتفاء بتفسير النصوص على طريقة الشرح على المتون. ويتم ذلك عبر عدة أساليب.

أ- المنهج المنطقي: القائم على الاستقراء والاستدلال. إن الصلة الوطيدة بين علم المنطق وهذا المنهج يقوم باستقراء على التجربة ، حيث يتم استخلاص الحقائق الكلية والمبادئ من دراسة الجزئيات والحالات الفردية عن طريق المشاهدة والتجربة . ويلعب الاستقرار دوراً حيوياً في مجال تحديد مفهوم القانون وغاياته أى ما يجب أن يكون عليه عبر قيمة العليا ومثله.

أما الاستنباط فهو عكس الاستقراء ، حيث يتم الانتقال من القاعدة العامة إلى الحالات الفردية الخاصة ، وذلك باللجوء إلى القياس ، أى تعميم الحكم العام على الحالات المتشابهة ويتم ذلك في مجال تحليل الظاهرة القانونية ودراسة النظم الوضعية والفكر القانوني.

ب- التحليل اللغوي: القائم على بيان مدلول المصطلحات والكلمات ذات الدلالة القانونية ، مثل العقد والملكية والشخصية القانونية والحق. أن تحديد معنى اللفظ يعتمد على طريقة استعماله ومجال هذا الاستعمال.

ج- الأسلوب الجدلى: القائم على المحاورة من خلال استعراض الآراء المتباينة بصدد الظاهرة القانونية وطبيعتها وإجراء المفاضلة بينها بغية الوصول إلى الحقيقة.

٢- المنهج الاجتماعى:

إن لوحة الطبيعة كل مترابط ، حيث خلق الله الكون فى ابداع متكامل فى كل عناصره من كواكب ومجموعات شمسية ومخلوقات تتسجم بعضها البعض. وكما أن الظواهر الطبيعية تتعاقب فيما بينها فى منظومة عالمية كذلك الحال بالنسبة إلى الظواهر الاجتماعية ، حيث يعيش الإنسان فى مجتمع معين ، ومن ثم يرتبط فكرة وأخلاقه وعاداته بظروف ذلك المجتمع وطبيعته وعناصره التى يتفاعل معها ، ولقد تباينت عقلية الإنسان بناء على إختلاف المجتمع الذى يعيش فيه طبقاً لتباين ظروف الطبيعة ذاتها. ممثلاً تميز مجتمع الزراعة بالرغبة فى الاستقرار لرعاية الزرع ، بينما غلب على مجتمع الرعاة كثرة التنقل سعياً وراء العشب.

ويتطلب كل ذلك قيام الباحث بمعالجة شاملة للظواهر والربط بينها ربطاً عاماً وعالمياً كى يمكن الإحاطة بكافة نواحي الموضوع المطروح للبحث ، والحصول على نتائج سليمة ودقيقة ويقتضى الربط العالمى للظواهر الربط بين فروع العلم المختلفة.

إن نظم القانون تتبع من ظروف المجتمع ، ومن ثم يتعين على الباحث الكشف عن العلاقة بين القانون ونظمه من جهة وبين الظروف الاجتماعية التى تنشأ فيها القانون ونبعت منها نظمها من وجهة أخرى ثم يجتهد فى الربط

بين القانون ونظمه وبين فروع النتاج الفكرى الأخرى مثل علم الاجتماع ومبادئ الاقتصاد والتاريخ وعلم النفس الإجتماعى.

إن المجتمع هو الأرض التى تنبت فيها شجرة القانون ، ومن ثم فهى تتأثر حتماً باختلاف التربة والمناخ وظروف البيئة ، فتتباين الأنظمة القانونية بتباين المجتمعات ، ويتفاعل معها . ولا يمكن النظر إلى القانون كظاهرة شكلية مجردة عن مضمونها وظروف الواقعية للحياة المحيطة بها ، بل يتعين التعرف على مضمون القانون وتقييم جوهره كظاهرة إجتماعية من خلال بيان الظروف المادية المصاحبة لظهور القواعد القانونية والعوامل النفسية المتداخلة فى بلورة هذه القواعد.

إن دراسة القانون بإعتباره نتاجاً فكرياً تستوجب النظرة الشاملة ومراعاة الارتباط المتبادل بين الظواهر ، ولا ينبغي التمسك بالجانب الشكلى والفصل بين مبادئ القانون وواقع الحياة ، والنظر إليه بإعتباره وحدة ذات كيان مستقل قائم بذاته والاكتفاء بتفسير النصوص على طريقة الشرح على المتون. إن هذا المنهج التجريدى فى البحث القانونى الذى يعزل القانون عن حياة الناس فى المجتمع ، ويضرب صفحاً عن التطورات التاريخية السابقة والأوضاع الإجتماعية القائمة ، ليس فى استطاعته إجلاء الغموض الذى يكتنف بعض الأنظمة القانونية . لذلك يتعين الاستعانة بالمنهج العلمى فى البحث القانونى ، والربط بين القانون وعلم الاجتماع والاقتصاد والدين والسياسة والفلسفة ، وتتبع الجذور التاريخية للأنظمة القانونية لدراسة نشأتها ومراحل تطورها.

إن الأنظمة القانونية تعكس أوضاع الأزمان التي تنبت فيها وترتبط بالظروف الاجتماعية الملائمة لنشأتها. ومن ثم يجب دراسة القانون من خلال تلك الظروف والدور الذي يقوم به فيها ، ويجب ربط القانون بالاجتماع مع الاستعانة بكافة العلوم الإجتماعية ، بما فى ذلك الدراسة التاريخية والتركيز على النظم الاقتصادية والعقائد الدينية.

يتضح من ذلك أن هذا المنهج يرتكز على الدراسة التاريخية من وجهة حيث يتابع النظم والأفكار القانونية منذ نشأتها ومدى تطورها والمتغيرات التي طرأت عليها ، وهو يقوم فى نفس الوقت على الأسلوب المقارن ، لأن مقارنة قوانين مختلف الشعوب يساعد على إلقاء نظرة شمولية على القانون كحقيقة إنسانية ، وتقسيم القوانين إلى مجموعات متجانسة ، والاستفادة من تجارب الآخرين . وإثراء الفكر القانونى.

سادساً: القانون والعلوم الإجتماعية الأخرى:

نعرض فى البداية للعلوم القانونية المساعدة ، ثم نبين الصلة بين القانون والعلوم الإجتماعية الأخرى ، والعلوم الطبيعية من وجهة أخرى.

١ - العلوم القانونية المساعدة:

أ - علم القانون (القانون الوضعى):

يقصد بعلم القانون ، فى هذا المجال ، دراسة القانون الوضعى ويتمثل فى مجموعة القواعد القانونية المنظمة لسلوك وعلاقات الأشخاص على وجه ملزم فى إقليم دولة معينة ، أى القانون النافذ أو المطبق فى الوقت الراهن هو بلد معين.

فيقال مثلاً القانون الوضعي ليقصد به الدراسات التي ينصب موضوعها على القانون المطبق في مصر في الوقت الراهن في شتى فروعها من قانون أو إداري أو جنائي أو تجاري وغير ذلك من فروع القانون العام والخاص.

ينظر القانون الوضعي إلى القاعدة القانونية في جانبها العملي أي من خلال تطبيقها اليومي ، تتكون القاعدة القانونية من شقين : فرض وحكم .

ويطبق الحكم في حالة تحقق الفرض . أو بمعنى آخر تتضمن القاعدة شرطاً أو عدة شروط إن هي توافرت تحققت نتيجة معينة. فالفرض أذن ظاهرة تحدث في الواقع ، وهي إن حدثت وجب إعمال الحكم مثال ذلك القاعدة التي تقضى بأن كل من قتل نفساً عمداً مع سبق الإصرار على ذلك أو التربص يعاقب بالأعدام ، فإن الفرض هنا هو حدوث القتل بالشروط المذكورة ، أما الحكم المترتب عليه فهو وجوب عقاب القاتل بالأعدام.

إن الموضوع الأساسي لعلم القانون الوضعي متمثلاً بالقواعد القانونية المختلفة المطبقة بالفعل في الدولة ، سواء تشريعاً أو عرفاً . والتشريع هو مصدر القواعد القانونية التي تصدرها سلطات الدولة المختلفة.

أما العرف فهو مصدر القواعد التلقائية التي يعتاد عليها الناس حتى تصبح مألوفة لهم ، ويرون أنها ملزمة لهم في تنظيم روابطهم الاجتماعية ، ويمكن لنا أن نضم القضاء والفقه إلى جانب القواعد القانونية والأحكام .

ويقصد بالأحكام التي تصدرها المحاكم تطبيقاً للقانون . فالقضاء هو بمثابة تطبيق فعلى للقواعد العامة المجردة على المشاكل العلمية ، وهو يمثل أهمية كبيرة لأنه يتولى تفسير النصوص وبيان مدلولها العملى ، بل يقوم أحياناً بإنشاء القواعد القانونية عند عدم وجود نص أو حكم يطبق على النزاع المعروض أمامه. أما عن الفقه ، فهو العمل الذى يقوم به أساتذة القانون والمتخصصون فيه لشرح القواعد القانونية وبيان مضمونها وتناولها بالتحليل والنقد من خلال صياغتها وتطبيقاتها القضائية.

ب- تاريخ القانون:

يتناول علم تاريخ القانون دراسة تطور القانون خلال فترة أو عدة فترات زمنية محددة . فالقواعد القانونية دائمة التغير والتطور طبقاً لتغير الواقع الإقتصادى والإجتماعى والسياسى للمجتمع. وقد تنصب الدراسة على القانون إجمالاً أو على موضوع أو عدة موضوعات معينة ، كدراسة نظام الأسرة أو المسئولية المدنية فى القانون الرومانى أو القانون الفرنسى القديم أو القانون الفرعونى أو الشريعة الإسلامية.

ولدراسة تاريخ القانون أهمية بالغة من عدة نواح فهى تساعد على فهم النظم القانونية المعاصرة لأنها وليدة العصور السابقة وإمتداد لها ، ونظم الماضى تعتبر الجذور الأولى لنظم الحاضر . ومن ثم فإن دراسة القواعد السابقة من شأنه إلقاء الضوء على القواعد الحالية. لذا فإن العديد من قواعد الالتزام فى القانون المصرى لا يمكن فهمها بوضوح إلا بالرجوع إلى القانون الرومانى. وهناك الكثير من أحكام القانون المدنى مثل الشفعة ومضار الجوار

والتعسف فى استعمال الحق التى يسهل من خلال الرجوع إلى المصدر الذى أخذت منه إلا وهو الشريعة الإسلامية.

وتساعد دراسة القانون على تبين الأسس والمبادئ التى تحكم تطور القانون ، أى معرفة حركة تطور القواعد القانونية ، وقد يساعد ذلك على إدراك ما سيكون عليه حال القانون أى توقع حركته فى المستقبل.

كما أنه يعطى نظرة شاملة أمام المشرع الراغب فى وضع القانون أو تعديله ، حيث يجرى ذلك على ضوء تجارب الماضى. فالسياسة التشريعية لا تكون ناجحة إلا إذا أخذت فى اعتبار المبادئ التى تحكم التطور العام للقانون وبصفة خاصة فى البلد المطبق فيه.

وتلعب دراسة تاريخ القانون دوراً هاماً فى استخلاص مبادئ العدالة التى يستلهمها المشرع عند وضع التشريع من جهة ، والتى يطبقها القاضى على المنازعات المعروضة إذا لم يجد لها حكماً فى القانون من جهة أخرى.

فلا شك أن استقراء التطور التاريخى للحلول التى طرحت بمناسبة مشاكل مماثلة يعين كل من المشرع والقضاء على إيجاد الأحكام التى تستند إلى مبادئ العدالة.

ج- القانون المقارن:

القانون المقارن هو العلم الذى يتناول بالدراسة المقارنة نظامين قانونيين أو أكثر بصدد موضوع أو مشكلة معينة بهدف استخلاص أوجه التشابه والاختلاف بينهما ، أو بقصد أبرز المفاهيم والأفكار وأساليب الصياغة

القانونية والوقوف على العوامل والمؤثرات التي جعلت لكل شريعة طابعها المميز وسماتها الخاصة.

ويوجد في العالم مجموعة من النظم القانونية systemes juridiques الرئيسية ، مثل الشريعة اللاتينية ، والشريعة الأنجلو سكسونية والشريعة الجرمانية. وتضم كل منها مجموعة من القوانين . فالشريعة اللاتينية ، مثلاً تضم القانون الفرنسى والدول المتأثرة به ، ويمكن أن ترد المقارنة على موضوع معين المسئولية المدنية فى كل من القانون المصرى والألمانى والإنجليزى . وتشمل المقارنة النصوص القانونية والتطبيقات القضائية والأعمال الفقهية.

ولدراسة القانون المقارن أهمية بالغة بالنسبة لكل من المشرع والفقه والقضاء . وإذا أراد المشرع إصدار قانون لتنظيم مسألة معينة يمكنه الاستفادة بالحلول التى تبنتها التشريعات الأجنبية بصدد نفس المشكلة مع إضفاء الطابع الوطنى المناسب على تلك الحلول. ويلجأ الفقه بصدد دراسة القانون الوطنى إلى الاستعانة بالأفكار والنظريات الأجنبية وطرق الصياغة فيها لتفسير النص الغامض وبيان أوجه النقص فيه وكيفية تلافيها ، فالتجارب السابقة للبلاد الأخرى تساعد غالباً على اختيار الأساليب والطرق الأفضل لمواجهة المشاكل المعروضة . ويلتزم القاضى فى الأصل بتطبيق القانون الوطنى فقط إلا أنه عند غياب النص أو غموضه ، يلجأ أحياناً للاستفادة بالحلول القضائية الأجنبية بصدد نفس المشكلة . ولا يخفى تأثير محكمة النقض المصرية بالمبادئ التى

أرستها محكمة النقض الفرنسية وتأثر المحكمة الدستورية العليا ببعض المبادئ القضائية فى أمريكا.

د- فلسفة القانون:

إن موضوع علم فلسفة القانون هو تحديد أصول القانون الكلية ورسم غاياته . ترمى فلسفة القانون إلى بيان أسسه العامة وأهدافه والمبادئ والأفكار المؤثرة فيه ، وهى تتناول القانون كحقيقة عالمية دون التقيد بقانون وطنى معين أو بفرع معين أو بموضوع أو بمجموعة معينة من القواعد ، فهى تنظر إلى القانون نظرة شمولية ، لذا فإنها تستفيد كثيراً من القانون المقارن الذى يمدّها بالتجارب الإنسانية الخصبة فى مجال القانون ، والتي يمكن أن تستخلص منها أصل القانون والغاية التى يجب السعى لتحقيقها ، ولا تقتصر فلسفة القانون على ما يمكن استخلاصه من القانون الوضعى فى العالم المعاصر فقط ، بل تمتد بأبحاثها عبر أجيال متعاقبة من الزمان . ومن ثم فهى تستعين كذلك بتاريخ القانون وتتأثر فلسفة القانون أيضاً بكافة الاتجاهات والنظريات والأفكار الفلسفية التى تسود الفكر الإنسانى .

يتضح من ذلك أن هذا العلم يعنى بدراسة القانون فى جوانبه العالمية ونواحيه العامة بغض النظر عن ذاتية كل قانون وطنى أو خصائص كل فرع من فروع القانون المختلفة .

إن فلسفة القانون تشمل كل ما هو مشترك بين كافة النظم القانونية لأن القانون فى حقيقة الأمر ، ظاهرة عالمية لازمت الإنسانية ، حتى لو تعددت أشكاله ومظاهره وتفاوتت معانيه ومضامينه حسب الأزمان والبلدان .

وهى محاولة لدراسة القانون دراسة عقلية ، وصياغة نظرية عامة للنظام القانونى من أجل الوفاء بحاجات فترة معينة من التطور ، فهى تلعب دوراً أساسياً فى تقدم القانون وتطوره.

إن التعرف على القانون فى كلياته المنطقية أى معرفة العناصر المشتركة لكل النظم القانونية ، يستوجب السمو فوق خصوصيات هذه النظم ومد نطاق البحث للوصول للمفهوم العالمى للقانون كظاهرة إنسانية صاحبت الإنسان منذ وجوده وتلعب دوراً أساسياً فى كافة جوانب حياته.

ويقتضى ذلك تحديد مفهوم القانون والتعريف به ، وبيان علاقته بغيره من قواعد السلوك . كالأخلاق والدين وإلقاء الضوء على المفاهيم التى تتصل بالقانون ومصادره وعلاقاته والشخصية القانونية . وتتصب الدراسة على ميلاد الظاهرة القانونية .

إن معرفة العوامل والظروف المؤدية إلى صدور تشريع أو ميلاد عرف لا يكفى لبيان أساس القانون كظاهرة عالمية مرتبطة بوجود الإنسان على ظهر الأرض ، بل يتعين الإلمام بتاريخ قانون البشرية ، ورسم لوحة متكاملة لحياة النظم القانونية عبر نشأتها وتطورها ، وبيان ما قد يوجد بينها من نطاق أو تشابه.

ولا يخفى أهمية الدور الذى تقوم به فلسفة القانون بالنسبة للباحثين من وجهة والنشاط التشريعى من وجهة أخرى . فهى تساعد على إيجاد الربط والتكامل بين أجزاء القانون وفروعه ، وإيضاح الغموض الذى قد يكتنف

بعض جوانب القانون الوضعي من خلال النظرة الشمولية لأسس القانون وأهدافه الكلية . وتؤثر فلسفة القانون مباشرة على الأعمال التشريعية المتكاملة مثل إعداد التقنيات.

هـ- علم الاجتماع القانوني:

ينصب علم الاجتماع على وصف المجتمع ويأخذ في اعتباره كل الوقائع التي تسهم في تكوين المجتمعات والتأثيرات فيها ، بما في التطور التاريخي والقواعد القانونية منظوراً إليها كمجرد وقائع تؤثر في المجتمع.

أما علم الاجتماع القانوني فهو أحد فروع علم الاجتماع أو تطبيق خاص له في مجال القانون ، حيث يهتم بدراسة الظواهر القانونية . فهو لا يتناول القانون كمجموعة من القواعد بل كظاهرة إجتماعية من ناحية فاعليتها وأسبابها واثارها. فهذا العلم يدرس القانون باعتباره نتاج العوامل والظروف الإجتماعية ، ومدى تأثيره في البنيان الإجتماعي والإقتصادي والسياسي للدولة . ويتناول علم الاجتماع القانوني الحياة الحقيقية للقانون وللأنظمة القانونية المختلفة والأثر المتبادل بين القانون وبين عناصر الواقع بجوانبه الإجتماعية والإقتصادية والثقافية الحضارية.

وتبدو فائدة علم الاجتماع القانوني من ناحيتين:

أولاً : يعتبر هذا العلم عوناً هاماً للمشروع بصدد إعداد التشريعات أو تعديلها. إن المعلومات التي يقدمها علم الاجتماع القانوني للمشرع تكشف له الواقع الإجتماعي ومتطلباته وأنسب الوسائل للتعامل معه فلا بد من الربط والمواءمة بين القواعد القانونية والبيئة التي توضع من أجلها.

ولا يعنى ذلك خضوع أحكام القانون للميول السائدة فى الجماعة بصفة دائمة ، بل يلجأ المشرع أحياناً إلى وضع بعض القواعد الكفيلة بتقويم مظاهر الانحراف فى السلوك الإجتماعى ، كوضع العقوبات الرادعة لمقاومة ظاهرة تفشى الغش التجارى أو ظاهرة تعاطى المخدرات.

وكثيراً ما تأتى النصوص القانونية استجابة لظواهر إجتماعية معينة. فظاهرة زيادة السكان تدفع المشرع إلى وضع القواعد التى من شأنها تحديد النسل ، كعدم استفادة الأسرة من المعوقات الإجتماعية بعد إنجاب الطفل الثالث مثلاً ، ووضع القواعد التى تحد من اكتساب الأجنبى جنسية البلد والعكس صحيح فى حالة ظاهرة نقص السكان.

ثانياً: يساعد علم الإجتماع القانونى فى التعرف على مدى فاعلية القانون ومدى تطبيق القاعدة القانونية ونجاحها فى الواقع العملى ، وذلك من خلال دراسة موقف رأى العام ورد فعل الأوساط الإجتماعية فى مواجهة القانون ، والقوى الضاغطة وراء إصداره والعوامل التى تعرقل تنفيذه والاتجاهات التى تسيطر على تفكير القضاء والقيم التى يستلهمها. ولاشك أن الإلمام بهذه الأمور يُعد ضرورة لوضع سياسة تشريعية حقيقية وواقعية.

فمثلاً يحظر القانون البناء على الأرض الزراعية ويضع عقوبة شديدة لهذا الغرض ، ويكشف الواقع على عدم فاعلية هذه النصوص وعدم تطبيقها. ونفس الحكم بالنسبة لقانون تنظيم البناء حيث نجد الكثير من المباني التى لا تلتزم بأحكامه (وخاصة بعد ثورة ٢٥ يناير إنتشرت فوضى المباني الشاهقة بدون تراخيص ولا أساسات بشكل هندسى يتناسب مع طبيعة الأرض وعرض

الشارع وغيرها من الأصول المعمارية). لعل الدراسة الواقعية للمشكلة من خلال علم الاجتماع القانوني تساعد فى إلقاء الضوء عليها بشكل أوضح وهذا ما سنراه عند دراستنا للصلة بين القانون العام والعلوم الاجتماعية الأخرى.

٢ - الصلة بين القانون والعلوم الاجتماعية الأخرى:

إن موضع القانون هو تنظيم حياة الإنسان فى الجماعة ويقتضى ذلك معرفة الإنسان والمجتمع . فالقانون هو أحد العلوم الإنسانية الاجتماعية ، لذا فإنه يرتبط بالعلوم الاجتماعية الأخرى.

أ - القانون والاقتصاد:

إن موضوع علم الاقتصاد هو الثروة ، حيث يتناول النظم التى تحكم النشاط الاقتصادى فى كافة مظاهره من إنتاج وتوزيع واستهلاك ويهدف الاقتصاد إلى وصف وتحليل وتوقع الظواهر الاقتصادية . أما القانون فيضع القواعد التى تحكم الحصول على الثروة ونقلها بالإضافة إلى أمور أخرى عديدة كالأسرة والجريمة والإدارة.

ومع ذلك يوجد ترابط قوى بين القانون والاقتصاد ، فالقانون لا بد وأن يضع فى اعتباره الواقع الاقتصادى ويعبر عنه ، ولا بد للاقتصاد من مراعاة الإطار القانونى . وهناك تأثير متبادل بين القانون والاقتصاد مما أدى إلى ظهور فرع جديد يسمى بالقانون الاقتصادى يتناول القواعد القانونية التى تحكم النشاط الاقتصادى . إن الصلة القوية بين علم القانون وعلم الاقتصاد ترجع إلى أن كلا منهما قد تفرع عن علم أعم هو علم الاجتماع إن القانون الوضعى

يُعد ترجمة صادقة للظواهر الاقتصادية ، ويظل القانون في حالة تغير مستمر لمواكبة تلك الظواهر .

يتدخل القانون لتنظيم الانتاج والاستهلاك وتوزيع الثروة من خلال وضع قواعد لرفع الأجور وفرض الضرائب وتحديد الأسعار . ويتأثر القانون بحجم النشاط الاقتصادي حيث يتدخل لمواجهة وتنظيمه فإذا زادت فرص الاستثمار فإن المشرع يصدر قانوناً لتشجيعه وتنظيمه بعد دراسة الواقع الاقتصادي .

ب- القانون والسياسة:

ينصب جانب من قواعد القانون على النظام السياسي ، حيث تتناول تنظيم شئون الحكم وتنظيم السلطات العامة وطبيعة الدستور والحريات العامة وأساليب الانتخاب .

وتتأثر قواعد القانون تأثيراً واضحاً بطبيعة النظام السياسي القائم حيث تؤثر فلسفة الحكم على القواعد المنظمة للإدارة والملكية والتعاقد ، بل أن القانون كثيراً ما يستخدم كأسلوب لتحقيق أهداف الحكم وأنظمته .

ج- القانون والفلسفة :

الفلسفة دراسة نظرية تتناول الجانب النفسي والمعرفي والفكري والإجتماعي وأخلاقياته وطريقة تفكيره ، ويدخل في ذلك فلسفة الأخلاق والمنطق وعلم النفس والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) كانت الفلسفة القديمة تتسع لتشمل كل ميادين المعرفة الإنسانية ، فهي نظرة شاملة على الحياة ومن

هنا أطلق عليها أم العلوم وتفرعت عنها بعد ذلك علوم شتى ومن أهمها علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) .

وكلمة فلسفة عند الأغريق تعنى فى الأصل " البحث عن الحكمة " أو " علم معرفة الحقيقة " أو لجنة الحكمة ولكن مجال الفلسفة انحسر فى العصر الحديث ، فلم يعد لها سوى المسائل التى تخرج عن التحديد العلمى ، وما يختص بالنفس أو الروح البشرية وما يجب أن يكون وبقيت الفلسفة تتجه نحو الشمول . إن دور الفلسفة ليس هو تغيير الكون ، بل توجيهه وإرشاده على حسن الفهم والإدراك وكذا التنظير . أما القانون فلا يقتصر على النظريات بل يرمى إلى إيجاد الحلول المناسبة للمشاكل العلمية فى المجتمع ، فهو علم يهتم بالتطبيق العلمى وكيفية تحقيقه . وبالرغم من ذلك فإن هناك صلة قوية بين القانون والفلسفة من عدة وجوه نذكر منها:-

- إن القانون الناجح هو الذى يتوخى فى صياغته وتطبيقه المثل العليا والمبادئ العامة والأخلاق والمنطق الذى يلعب دوراً هاماً فى تفسير القانون وفهمه حيث يتم اللجوء إلى قواعد القياس فى كثير من الحالات.

- يهتم القانون بدراسة نفسية الإنسان لوضع القواعد الملائمة له فقانون العقوبات يقرر الإعفاء من المسؤولية فى حالة إصابة المتهم بجنون أو عاهة فى العقل تفقده الشعور والاختيار وقت ارتكاب الجريمة وتستبدل العقوبة بتدابير احترازية لوقاية المجتمع من خطورة المتهم كحجرة فى مكان معد للأمراض العقلية.

- هنا يقوم علم النفس بدور التحقق من حالة المهتم واختيار التدابير الملائمة لحالته وعلاجه وذلك بالاشتراك مع طب الأمراض العقلية .
- ويلعب علم النفس دوراً هاماً في مجال تطبيق القانون بوجه يستعين القاضي ، مثلاً بعلم النفس القضائي الذي يتناول سيكولوجية الشهادة التي يدلى بها أحد الشهود في النزاع المعروض أمامه . وإستخلاص نية القاتل في جريمة العمد مع سبق الإصرار ، وكذا دراسة حالته النفسية أثناء ارتكاب أى جريمة.

ثامناً: القانون والعلوم الطبيعية :

إن القانون من العلوم الواقعية ، حيث يرتبط في نشأته وفي تطبيقه بالبيئة والواقع بكل أبعاده . فالقانون يتغلغل في كل جوانب الحياة. لذا فإن كل شخص في غير مجال القانون ، يكون في حاجة ماسه لمعرفة الإطار القانوني الذى يحكم نشاطه ، فالتاجر يحتاج للإلمام بالمبادئ العامة التى تحكم النشاط التجارى متمثلاً في الشركات وعمليات البنوك والأوراق التجارية ، ويحتاج الطبيب لمعرفة مسئوليته الطبية ويحتاج المهندس لمعرفة مسئوليته المعمارية وقانون التنظيم والبناء ... وهكذا .

ورجل القانون لا يحتاج فقط إلى الإلمام بالعلوم الإنسانية بل يحتاج لمعرفة بعض العلوم الطبيعية والمسائل التجريبية والحقائق العلمية البحتة .

وتكمن أهمية تلك المعرفة في كافة جوانب النشاط القانوني ، سواء الأمر بالتشريع أم بالقضاء أم بالفقه . فالقانون لا بد وأن يضع في حسابه كل

مظاهر التقدم العلمى فى كافة المجالات . ويؤثر هذا التقدم تأثيراً مباشراً على النظام القانونى.

يؤدى التقدم العلمى إلى تغيير جوهر وظروف الحياة الإنسانية وخلق حاجات ومشاكل جديدة تستوجب تطور القانون لمواجهتها والتعامل معها. أدى ظهور السيارات والآلات المعقدة والكيماويات والمواد المشعة وما صاحب ذلك من مخاطر على حياة الإنسان إلى وجوب تطوير قواعد المسؤولية المدنية. وأدى تقدم زراعة الأعضاء البشرية وظهور الحاسبات الالكترونية وأدوات التجسس عن بعد إلى ضرورة تدخل المشرع لتنظيم هذه المسائل على نحو يقيم التوازن بين حرمة الحياة وبين الأخذ بأسباب التقدم.

ومن جهة أخرى فإن التقدم العلمى يلعب دوراً هاماً فى فهم القانون وتطبيقه . فتعريف الموت قانوناً يتوقف على تحديد اللحظة التى تنتهى فيها حياة الإنسان من الناحية الطبيعية ، وهل هى لحظة توقف القلب أم توقف خلايا المخ أو الموت الاكلينكى؟

ويلعب الطب الشرعى دوراً هاماً فى إثبات الجرائم من خلايا تحليل البصمات والدم ، وفى مجال إثبات النسب والشخصية وتشريح الجثة لمعرفة ما يحتوى عليه الأمعاء ، ومن هنا يأتى دور ما يسمى بتكامل العلوم لخدمة المجتمع.

الفصل السادس

حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق

... ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :-

.. تقديم عام

أولاً: التعريف بحقوق الإنسان وأهميته.

ثانياً: عالمية حقوق الإنسان في المرجعيات الأوربية والإسلامية.

ثالثاً: حقوق المرأة في الإسلام .

رابعاً: حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية .

تقديم عام :

لقد أصبح الإلزام الخلقى مطلباً ضرورياً من ضروريات العصر ، ذلك العصر الذى تنازعت فيه الأهواء والرغبات ، وتبدلت فيه القيم والأخلاق واختلطت فيه الحقوق بالواجبات فضاغ الإنسان بين أداء الواجب المكلف به والمطالبة بالحق المشروع له ، أو هو ضائع بين واجب ملزم بآرائه وحق مطالب بأن يؤدي له.

ومن هنا أصبح لحقوق الإنسان وظيفة تاريخية فى العالم أجمع والوطن العربى بصفة خاصة كما أنه مطلب ضرورى - ورغم أنها ذات ميلاد عسير ومخاض كبير إلا أنه نشأ وتطور بشكل مذهل حتى أصبح اليوم مرادفاً للديمقراطية والحرية والمساواة والعدل ، وتنمية الوعي بحقوق الإنسان مطلب واقعى فى الوضع العربى الراهن بل والوضع العالمى من حيث النشأة والأهمية والتوجيه.

وأصبحت ذات فلسفة واضحة المعالم تضم فيما تضم الإنسان والدين والعالم والثقافة وغيرها من القضايا السياسية والاجتماعية ، وموضوع هذا الفصل يدور حول مسألة حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق ، ومن هنا سنتناول أهم النقاط الرئيسية لهذا الموضوع من خلال أربعة نقاط وتتضمن كل نقطة أهم العناصر الأساسية لفهم حقوق الإنسان طبقاً للمنهج الآتى:

أولاً: التعريف بحقوق الإنسان والتطور التاريخى الأيديولوجى لحقوق الإنسان ويمكن لنا أن نناقش التعريف بحقوق الإنسان وأهميته من خلال دراسة

مصطلح " حقوق الإنسان " وتقسيم علماء القانون وفلاسفة السياسة لحقوق الإنسان إلى مجموعات متعددة من الحقوق ، ثم تناولنا فكرة الشعب وعلاقتها بالديمقراطية وفكرة الديمقراطية ذاتها ومفهومها من خلال الحريات السياسية والحريات الاقتصادية وحق الشعب في إختيار من يمثله نيابياً.

ثانياً: عن عالمية حقوق الإنسان في المرجعيات الإسلامية والأوربية كدراسة مقارنة وتناولت أهم العناصر الآتية:

١- الأيديولوجيا العربية المعاصرة من خلال مفكرى وفلاسفة الفكر السياسى والأخلاقى من أمثال الإمام محمد عبده .

٢- عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الأوربية من خلال فلاسفة العصر الحديث كما سنرى في المتن.

٣- عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية.

٤- بين حق الحرية والردة (منظور إسلامي) .

ثالثاً: حقوق المرأة في الإسلام وتناولت في أهم العناصر الآتية:

١- بين كليات الشريعة .. وأحكامها الجزئية وتتضمن مسألة الشهادة ومسألة حقوق المرأة في الإرث والزواج ومسألة الطلاق ، وكذا موضوع تعدد الزوجات .. إلخ.

٢- الإسلام وحقوق الإنسان " فرائض وضروريات لا مجرد حقوق " وتناولت في عدة نقاط أهمها:

أ- رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه.

ب- رجال تفر الشياطين عن طريقهم.

ج- المساواة حق من حقوق الإنسان.

د- القدوة الحسنة في المساواة.

هـ- المساواة بين الرجل والمرأة في الثواب والعقاب.

و- المساواة أمام القضاء.

رابعاً: فكان بعنوان " حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية ويتضمن هذا الفصل أهم العناصر الآتية :

١- ميثاق الأمم المتحدة .

٢- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

٣- سرد لبعض بنود حقوق الإنسان في الإسلام.

أولاً: التعريف بحقوق الإنسان وأهميته Rights of Man

١- مصطلح حقوق الإنسان

عندما يذكر مصطلح حقوق الإنسان يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى الدور الذي لعبه مفكرى وفلاسفة المجتمعات الكبرى الثلاثة إنجلترا وفرنسا وأمريكا . ولقد لعب الفيلسوف توماس بين Thomas Paine دوراً بالغ الخطورة فى تلك المجتمعات المتقدمة سياسياً ، وهو شخصية من أعجب الشخصيات السياسية التى شهدتها التاريخ ، كما مارس فكراً خصباً فى ثنايا الحوار العميق حول الحرية ، وعارض توماس بين النظام الإنجليزى الذى ظل يحتفظ بالحكم الموناركي ويضعه فوق قمته ، ويرى أن الموناركية تتعارض مع الديمقراطية وطالب بأن يسود فى إنجلترا حكم جمهورى ديمقراطى ، وسافر إلى أمريكا وكانت لكتابات وآراءه أكبر الأثر فى حدوث وقيام الثورة الأمريكية التى انتهت إلى استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عن إنجلترا وقيام الحكم الديمقراطى فيها ، وكما سافر إلى فرنسا وساهم بكتابات عن حقوق الإنسان فى الرد على الاتجاهات المعارضة للثورة الفرنسية خصوصاً تلك التى قدمها جاك بيرك J.Berque فى تأملاته وأسلوبه النقدى.

اختار توماس بين " حقوق الإنسان " عنواناً لكتابه الذى رد فيه على تأملات بيرك التى أنكر فيها أن تكون ثمة حقوق الإنسان ، وأوضح فى ثناياها أن الشعب الإنجليزى قد تخلص من سلطته وحقوقه ، ووافق على أن يتنازل كل فرد منه هو وأبناؤه وزووه عن السلطة إلى الملك إلى الأبد ، وأن الشعب الفرنسى قد قام بمثل هذا مسبقاً.

أعلن " بين " أن هذه المعانى السابقة سخر وهراء غير مقبول ، وقرر أن الفرد حتى وإن استطاع أن يتنازل عن حريته لملك أو سلطان فإنه لا يملك مثل هذا التنازل بالنسبة لأبنائه وذويه ، وأن جيلاً معيناً لا يملك أن يؤثر فى الأجيال القادمة ، يقول " بين " : (إن كل عصر حر فى أن يفعل ما يريد وكل جيل تتبع منه حريته الخاصة به فى الفعل والعمل ... وأن كل إنسان لا يستطيع أن يمتلك أى إنسان آخر ، وكل جيل لا يستطيع أن يمتلك الجيل الذى يليه ..) إن كل جيل يتوافق مع ظروفه المحيطة به ، والتي تختلف ضرورة عن ظروف الجيل الماضى وجيل المستقبل معاً ، وأن الأحياء لا الأموات هم الذين يملكون زمام الأمور .

وحيثما يتوقف إنسان عن الحياة فإن قوة إرادته ومطالبه تتوقف معه ولا يستطيع أن تشارك فى اهتمامات هذا العالم ، ولا أن تملك سلطة توجيه أمور الحكم أو تنظيمه أو تنفيذه .

هاجم بين إذن فكرة " بيرك " التى تقرر أن المجتمع ما هو إلا سلسلة متصلة الحلقات يؤثر فيها السابق على اللاحق ، واللاحق على الذى يليه وهكذا ، وهو بهذا ينكر الإتجاه العضوى الذى نادى به " بيرك " ويرى أن كل جيل لا يستطيع إلا أن يمتلك زمام أمره المنبثق عن ظروفه هو بغض النظر عن الماضى وعن المستقبل معاً ، وكان " بين " يهدف إلى إنكار الفكرة القائلة بأن إعلان تنازل جيل من الأجيال عن حريته للملك أو الحاكم الموناركى إنما يعنى فى نفس الوقت تنازل كل الأجيال اللاحقة عن مثل تلك الحرية إلى الأبد وقد ذهب " روسو " إلى مثل هذا رأى حين قرر أنه حتى إذا تنازل إنسان

عن حريته فإنه لا يملك أن يتنازل عن حرية أبنائه لأنهم يولدون أحراراً
وحريتهم ملكهم.

أنكر " بين " ما أعلنه " بيرك " من أن الأموات يملكون سلطة
التصرف فى الأحياء ، وأعلن أن مثل هذا الرأى يعنى العودة إلى القديم
بإستمرار والتمسك بأفكاره وإعاقة كل تجديد وإبتكار ، والسير على خطى
أفكار لم يعد فى مقدور الظروف المتغيرة والمتطورة للمجتمعات أن تتقبلها.

ثم يتساءل " بين " بغرابة شديدة : هل ينكر " بيرك " أن تكون للإنسان
حقوقاً من أى نوع ؟ وهل هو يريد سلب الإنسان من كل حق له ؟ أنه لو أراد
ذلك فإنه يمتنع أن يكون لـ " بيرك " نفسه حقاً فى أن يقول ما يريد لأنه ليس
إلا مجرد إنسان سلبت عنه حقوقه كما ذهب هو إلى ذلك.

ويستمر " بين " فى ردوده على آراء " بيرك " فيقرر مبدأ المساواة
المطلقة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فهو يرى أن كل إنسان خلق مساوياً لكل
إنسان آخر من حيث الطبيعة والدرجة ، وأنه يولد كذلك ، متمتعاً بحقوق
طبيعية متساوية ، وبوجود مستمر من الوجود الإلهى ذاته ، وبالعالم جديد عليه
كما كان بالنسبة إلى أول إنسان.

ويرى " بين " أن الحقوق المدنية تنبثق عن الحقوق الطبيعية ، ومعنى
هذا أن قيام المجتمعات بما تستتبعه من قيام حقوق مدينة قد نتج وتأسس
وإنبثق عن حقوق طبيعية ، يقول " بين " : (لم يدخل الإنسان فى مجتمع لكى
تكون حالته أكثر سواء مما كانت عليه ، ولا لكى يمتلك حقوقاً أكثر مما كان

يملكها من قبل ، ولكنه يدخل فى المجتمع لكى يضمن لحقوقه الطبيعية الأمن والسلام وان حقوق الإنسان الطبيعية هى أساس حقوقه المدنية).

وثمة فارق رئيسى بين الحقوق الطبيعية وبين الحقوق المدنية ، فبينما تتجه الحقوق الطبيعية نحو تأكيد حق الإنسان فى الوجود ، فإن الحقوق المدنية تتجه نحو تأكيد حق الإنسان فى أن يصبح عضواً فى المجتمع ، ومع أن "بين" قد آمن بفكرة الحقوق الطبيعية ، إلا أنه رفض أن يؤسس الدولة على مبادئ خيالية افتراضية تبدأ من تصوير معين لحالة الطبيعة الأولى بما يتخللها من حقوق وقوانين طبيعية ، وتنتهى بضرورة قيام الدولة على أساس من التعاقد الإجتماعى ، كما ذهب إلى ذلك " هوبز " و " لوك " و " روسو " اصحاب العقد الإجتماعى ، لقد رأى " بين " أن الإنسان حقيقة مؤكدة ، وأنه يمتلك بالتأكيد حق كونه إنساناً وحق كونه موجوداً قادراً على فعل ما يراه مناسباً للوجود الإنسانى المرتبط بالطبيعة ذاتها ، كما أن المجتمع حقيقة واقعة ، هو الحقيقة الواقعة للإنسان المخلوق ، ويرى " بين " أن عقلنا يقودنا إلى تقرير أن المجتمع يجب أن يوجد أو يخلق لكى يحقق مطالب الإنسان ، وأنه من السخف أن تقرر مع " بيرك " أن المجتمع يحطم حقوق الإنسان.

نادى " توماس بين " بالحرية ، ورأى أن هذه الحرية يجب ألا تتعرض لأى نوع من أنواع القسر أو الإرهاب ، ومن ثم فلقد وقف موقفاً معارضاً لأى حكومة تتعارض اتجاهاتها ومبادئها مع الإرادة الشعبية ، وذهب إلى أن الحرية ليست نتائج تعاقد بين حاكم ومحكوم ، إذ ليس ثمة سبق زمانى للحاكمين ، وإنما هى نتيجة إتفاق بين أفراد متساوين تماماً فى الحقوق

الطبيعية ، يقول بين : (ظن الناس أن تأسيس مبادئ الحرية يرتكز على التعاقد القائم بين الحاكم والمحكومين ، وهذا غير صادق ، لأنه يمثل تقرير وجود المعلول " الحاكم " قبل وجود العلة " المحكومين ") ، ولذلك أن الرعاية توجد أولاً وليس الحكومة ، بل إن الإنسان وجد ولم توجد حكومة من أى نوع لفترة زمنية كبيرة ، وينتج عن ذلك أنه لم يوجد فى الأصل حكام لكى تتعاقد الرعاية معهم.

والحق أن الأفراد أنفسهم ، كل بحسب ما يمتلك من سيادة وتشخص قد تعاقدوا مع بعضهم البعض ، واتفقوا جميعاً على إنشاء حكومة ، وأن هذا هو الطريق الوحيد الذى يمنح للحكومة شرعيتها وكيانها . كذلك هاجم " توماس بين " القوة التعسفية من قمع وكبت لحريات الشعب ، والواقع أن بين كان دائماً مع المجتمع الذى رأى أنه يشبع حاجات الناس أكثر من كونه مع الحكومة التى رأى أنها تميل دائماً إلى التعسف والقمع.

يقول " بين " خلقت الطبيعة فى الإنسان الميل إلى الحياة الاجتماعية وأهله لهذا الميل ، وغلبت مطالبة الطبيعة فى كثير من الأحيان على رغباته الفردية ، بحيث أصبح الإنسان فى حاجة متزايدة للمجتمع بإعتباره الملجأ الوحيد الذى يمكنه من تحقيق رغباته ، وحينما شعر كل إنسان بحاجته إلى المجتمع اضطر الجميع إلى تنظيم ذلك المجتمع الذى يمثل مركز الجاذبية بالنسبة إلى الجميع⁽¹⁾.

(1) Maxey: Political Philosophies, P. 398.

ويراجع أيضاً فى ذلك : كتاب نظرية القوة لتوماس هوبز وغيره من فلاسفة العقد الاجتماعى.

٢ - التعريف بحقوق الإنسان:

يقسم بعض علماء القانون العام^(١) حقوق الإنسان إلى مجموعات من أجل التيسير ، على خلاف ما جرى عليه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م من الخطط بينها في مواده الثلاثين^(٢).

- فهناك مجموعة (الحريات الشخصية) التي تشمل : الحرية الشخصية للفرد وحرية التنقل وحق الأمن على حياته، وحرمة المسكن وغير ذلك^(٣).
- ومجموعة (حريات الفكر) التي تشمل: حرية العقيدة ، وحرية التعليم وحرية الصحافة ، وحرية الرأي.
- ومجموعة (حريات المجتمع) التي تشمل: حرية الاجتماعات ، وحرية تأليف الجمعيات ذات الوجود المستمر.
- ومجموعة (الحريات الاقتصادية) التي تضم: حق الملكية ، وحرية التجارة والصناعة.
- ومجموعة (الحقوق والحريات الإجتماعية) وتشمل: حق العمل وحقوق العمال ، كحرية إختيار نوع العمل ، والحق في الراحة والفراغ والحق في المعونة عن الشيخوخة أو المرض أو العجز عن العمل^(٤).. إلخ.

(١) د. ثروت بدوي : التنظيم السياسي - ص ٤١٦.

(٢) أنظر نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الجزئية (رابعاً ٢-) لاحقاً.

(٣) لقد سبق الإسلام تشريع هذه الحقوق ، وأضاف لها حقوقاً شخصية أخرى مثل (حق التكريم الشخصي) الذي غفل عنه الإعلان العالمي ، ولذلك لم تعتن به الدراسات الدستورية ، ولم تقدم له تعريفاً كما فعلت بالنسبة للحقوق الشخصية الأخرى.

(٤) وهذه الحقوق من بديهيات الإسلام ، جاء بها وجاء بحق أعلى منها بكثير هو حق الأفراد - وليس العمال فقط - في كفالة الدولة لهم.

• ومجموعة (الحقوق السياسية) التي أهمها: حق الانتخاب ، وحق الترشيح وحق تقرير المصير .

• والحقوق المتقدمة تخضع كلها لمبدأ (المساواة) ، وهذا المبدأ يتفرع إلى: المساواة أمام القانون ، والمساواة أمام القضاء ، والمساواة أمام وظائف الدولة ، والمساواة في التكاليف والأعباء العامة^(١).

وكل هذه الحقوق والحريات جاءت تعداداً ومناشدةً في الإعلان ليس لها صفة الإلزام الدولي ، ثم جاءت ضمن تعهدات واتفاقات دولية ، لكن دون وجود وسائل نموذجية فعالة ومنتجة تنقلها من النظرية إلى التطبيق ، لذلك تبقى مفتقرة إلى المنهجية والتفعيل.

والأمر مختلف اختلافاً كلياً بالنسبة لوضع حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية التي يستنبط منها كامل لحقوق الإنسان ، لا بشكل تعداد الحقوق فيه إلا خطوة بسيطة من خطوات أوسع وأعمق تشكل منهجية كاملة فعالة ومنتجة لتفعيل حقوق الإنسان ، وهي منهجية لاكتفى بتحقيق حقوق الإنسان ، بل تذهب إلى سعادة الإنسان ، وليس مجرد تمتعه بالحقوق^(٢).

٣ - التطور التاريخي باتجاه حقوق الإنسان:

يمثل معظم تاريخ حقوق الإنسان حالة مظلمة من الذل والهوان وإنعدام حقوق الإنسان ، ففي الحضارات القديمة في مصر وفارس والهند والصين

(١) د. ثروت بدوي : النظم السياسية - ص ٤٣٩ .

(٢) منير حميد البياتي : حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون - ص ٤٨ .

وبابل وروما وغيرها ، كان الحاكم يُعد من طبيعة إلهية ، وكان الناس عبيداً له ، وليس لهم فى مواجهته أى حقوق أو حريات ، فكانت سلطته مطلقة يفعل بهم ما يشاء فهو لم يكن مفوضاً من قبل الإله ، بل هو الإله نفسه بزعمهم وقد حكى القرآن الكريم بعضاً من هذه الحال ، قال تعالى حكاية عن فرعون : فقال : " أنا ربكم الأعلى " (١) ، وقال : " ما علمت لكم من إله غيرى " (٢) . وقال حكاية عن (النمرود) فى جداله مع سيدنا إبراهيم (عليه السلام) : فى قوله تعالى : " ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذى يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذى كفر والله لا يهدي القوم الظالمين " (٣) .

فى مثل هذا الجو لا كلام عن حقوق الإنسان ، وهى حقبة طويلة مظلمة فى تاريخ حقوق الإنسان .

ولما أشرق نور الإسلام فى القرن السابع الميلادى وأطاح فيما بعد بالإمبراطورية الفارسية وأضاءها بنوره ، وإنتراع من الإمبراطورية الرومانية شعوباً أضاءها بنوره أيضاً ، لم يكتب لأوروبا أن تستظل بنور الإسلام فبقيت تنتقل من ظلام إلى ظلام لاتعرف شيئاً اسمه حقوق الإنسان .

(١) سورة النازعات : (آية : ٢٤)

(٢) سورة القصص : (آية : ٣٨) .

(٣) سورة البقرة : (آية : ٢٥٨) .

٤ - ظهور الإسلام وتأسيس حقوق الإنسان:

فى ذلك الوقت الذى كانت فيه أوروبا تعيش قرونها الوسطى المشبعة بالسلطان الكلى للدولة ، والسلطة المطلقة للحاكم ، ولا يعرف الحاكم ولا الأفراد شيئاً اسمه حقوق الإنسان ، جاء الإسلام بتصوير كامل لحقوق الإنسان تأسيساً للحقوق من جهة - بحيث تشكل قيماً على السلطة المطلقة - ومنهجية لتفعيلها من جهة أخرى ، ضمن الشريعة الإسلامية.

وقد جاءت الشريعة الإسلامية بنظام جديد للدولة ، هو الدولة الخاضعة لقانون الشريعة الإسلامية ، أى الدولة القانونية بجميع أركانها وضماناتها : من وجود دستور هو المرجعية للسلطة والأفراد ، ينظم السلطة ويضع القيود عليها لمصلحة حقوق الإنسان ، وتدرج فى القواعد القانونية ، وخضوع الإدارة للقانون ، والاعتراف بالحقوق والحريات الفردية مع ضمانات تحقيقها والفصل بين السلطات ، وتنظيم رقابة قضائية ، وتقرير مبدأ إختيار الحاكم ومراقبته وعزله ، وبذلك يكون الإسلام قد جاء بدولة فريدة فى التاريخ غير معروفة أو مألوفة قبله على الإطلاق^(١).

هذه الدولة بأوصافها ، والتى من أهم أهدافها الأساسية تحقيق حقوق الإنسان ، كانت أول دولة قانونية - فى الأرض - يخضع فيها الحاكم للقانون ويمارس سلطاته وفقاً لقواعد عليا تقيد ولايستطيع الخروج عليها.

(١) منير البيانى : النظام السياسى الإسلامى مقارناً بالدولة القانونية - ص ٣٣.

٥- تاريخ أوروبا وحقوق الإنسان :

إن تاريخ أوروبا في حقوق الإنسان جعلها تخرج من ظلمات إلى ظلمات ثم إلى بصيص من النور المختلط بظلمات من حوله ، فظنت هذا البصيص من النور هو الشمس.

ذلك أن أوروبا قد تنقلت من العيش في ظل الإمبراطورية الرومانية التي تعرف حقوق الإنسان ، إلى إنهيار الإمبراطورية عام ٩١١م ، وظهور نظام الاقطاع الذي تظهر فيه السلطة المطلقة في أبشع صورها ، من حيث فساد الأحوال ، وإنعدام حقوق الإنسان ، إلى الملكيات المطلقة ذات السلطان الكلي والشمولى للحاكم ، مالك السيادة بوصفها امتيازاً شخصياً له من غير حقوق المواطنين.

ثم تنقلت إلى الثورة الفرنسية التي سحبت السيادة من الحاكم وجعلتها للشعب في صورة سلطة مطلقة لممثلى الشعب ، فارتكبوا من الجرائم باسم سيادة الشعب ما لا يقل عما ارتكبه القياصرة المستبدون ، إلى تقسيم السلطة إلى سلطات ثلاث ، بقصد الحد من طغيانها - لأن السلطة تحد السلطة - والإقرار بحقوق للأفراد لايجوز المساس بها باعتبارها من الحقوق الطبيعية وظهور ملامح الدولة القانونية.

ثم تنقلت أوروبا إلى الثورة الصناعية ، وظهور البطالة الجماعية في صفوف العمال ، مما احتاج إلى الإقرار بنوع جديد من حقوق الإنسان هي الحقوق الاجتماعية ، ثم إلى الحربين العالميتين اللذين أفرزتهما الطمأنية فأفقدت عشرات الملايين من الناس حق الحياة ودفنتهم تحت التراب.

وأخيراً أنتقلت أوروبا إلى الإقرار بحقوق الإنسان الأساسى فى ميثاق الأمم المتحدة عام ١٩٤٥م. ثم الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م ثم الاتفاقيات الدولية المتعددة بشأن حقوق الإنسان فى العصر الحديث.

وهذا الثلاثى الأخير (الميثاق) و (الإعلان) و (الاتفاقيات) هو آخر المطاف فى حقوق الإنسان ، مع ذلك لا يزال الإنسان يئن من إنتهاك حقوق الإنسان ، فأين هى مواطن الخلل؟

هل العلاج يمكن أن يقدمه القانون الدولى ؟ أم فيما يقدمه القانون الدستورى ؟ وأساسهما معاً القانون الطبيعى^(١) والعلمانية^(٢).

٦- فكرة الشعب :

مما لا شك فيه أن فكرة الشعب مرتبطة بفكرة الديمقراطية ، وهذا التأكيد مرجعه أساساً أن الديمقراطية مرتبطة أيضاً بالشعب وأعتقد أنه ما تم ولن يتم فى أى عصر من العصور أن فكرة الشعب تستدعى مقابلاً لها وهى

(١) ظهرت (نظرية القانون الطبيعى) فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر وقد نادى بها فقيه القانون الهولندى (جروسيوس) وتلقفها من بعده فلاسفة العقد الاجتماعى (هوبز) و(لوك) ، و(روسو) وخلاصتها: أن الإنسان يستحق الحقوق بوصفه إنساناً ، ويستمددها من طبيعته الإنسانية ، لا من تشريعات الدولة ، لأن الإنسان سبق وجوده وجود المجتمعات والدولة ، فهى حقوق طبيعية تكون ما يسمى بالحق الطبيعى ، وأن هذا الحق الطبيعى لا يرتبط بأية إرادة خارجية تمنحه ، ولا حتى بالإرادة الإلهية ، لأنه يستحقه ابتداءً بوصفه إنساناً ، وهكذا يكون مضمونها أن الإنسان بما أنه إنسان ، إذن هو يستحق حقوقاً هى حقوق الإنسان . انظر شرحاً موجزاً لهذه النظرية فى كتاب : الوجيز فى حقوق الإنسان وحرياته الأساسية - د. غازى صاربنى - ص ٢٤ وما بعدها.

(٢) العلمانية : بفتح العين وسكون اللام - مصطلح يعنى (الدنيوية) أو (اللادينية) وليس لها صلة بكلمة العلم ومشتقاتها ، بل هى مشتقة من كلمة (العالم) بمعنى (الدنيا) . انظر : المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بمصر - مادة (علم) .

فكرة الدولة ، وما الدولة إلا مجموعة من الناس والبشر يجمعهم مصير واحد وعقيدة واحدة ويعيش . فى محيط جغرافى واحد وغير ذلك.

فمن الصعوبة بمكان تصور شعب دون نوع من التنظيم يربط هذا الشعب (الدولة / المجتمع) ثم أن كلمة حكم الشعب نفسها لا يتحدد معناها إلا إذا كان هناك طرفان ، أحدهما : حاكم ، والآخر : محكوم.

فداخل الدولة الحاكم هو المسئول الأول ، والمحكوم هو الشعب وتكمن أهمية فكرة الشعب على الأداء أو الوسيلة التى تحسم العلاقة الضرورية بين هذين الطرفين .. وهكذا ، فإن تعريف الديمقراطية - وكما سيأتى - على أنها حكم الشعب نفسه بنفسه منذ عصر الإغريق - هو تعريف لا يمكن أن يوجد له مجال للتطبيق أى أصبحت نظرية بلا تطبيق ، إلا فى إحدى تلك المدن الفاضلة (اليوتوبيا) النظرية منذ الفيلسوف أفلاطون اليونانى إلى الفيلسوف الفارابى المسلم مروراً بالقديس أوغسطين ممثل الفلسفة المسيحية فى عصر الآباء وتوماس مور فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

تلك التى وجد فيها متخيلوها نوعاً من الملجأ هربوا إليه فى متاهات عالم الفكر أو الأفكار الأيديولوجية عندما لم يجدوا فى عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم وأفكارهم ومثلهم العليا من أجل تحقيق فكرة الشعب كشعب يحكم نفسه بنفسه^(١).

(١) د. محمد عابد الجابرى : الديمقراطية وحقوق الإنسان - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٩٤م - ص ١٥ وما بعدها.

ومنذ عصر الرومان كما فى القرن الوسيط لا يوجد من كان فى إمكانية أن ينشد الديمقراطية فى معناها الذى أشرنا إليه حرفياً حكم الشعب للشعب (نفسه بنفسه) ، ومن المعلوم تاريخياً وايدولوجياً أن الديمقراطية المعاصرة ولدت فى الغرب وخاصة مع ثورات انجلترا وفرنسا ، ولقد دفعا ثمناً غالياً للديمقراطية من دم الشعب للقضاء على مظاهر القهر والظلم وليس هذا فقط بل أن الحكام قدموا قرابين رمزية لهذه النهضة الديمقراطية فلم تتحقق الديمقراطية الانجليزية ولا الفرنسية على سبيل المثال نتيجة لدماء الشعوب وكفاحها وحدها. ولكن إعدام شارل الأول ملك انجلترا وصعود لويس السادس عشر إلى المقصلة كان الدرس الأول والأساسى لكل حاكم لاحق عليهما ولكل طاغية جبار يستهين بشعبه ، ومن هنا كانت فكرة الشعب هى الفكرة الأولى لبناء الدولة حيث أن الشعب يمثل ركن أساسى من اركان الدولة وإرادة الشعب هى إرادة الحياة.

٧- مفهوم الديمقراطية :

كلمة ديمقراطية ليست عربية الأصل ولا إسلامية المصدر ، فهى كلمة يونانية تتكون من مقطعين : حكم الشعب (ديموس - كراتى) أى ديمقراطية وعكسها ديكتاتورية.

أما فى العصر الحديث فقد إرتبط مفهوم الديمقراطية (سياسياً) بفكرة الانتخاب لجميع أفراد الأمة (رجالاً ونساءً) الذى يجسد المعنى الواقعى للكلمة. غير أن هذا التعريف ليست كل ما فى الديمقراطية من معنى ، ولكن هى نوع

منها ، وفي العالم العربى اليوم تعنى الديمقراطية (نظرياً) الحرية السياسية والحرية الاقتصادية .

أ - الحرية السياسية :

وذلك ليتمكن المواطنون (الشعب) من أداء واجبهم الانتخابى ويعبرون عن أفكارهم بحرية مطلقة دون ضغط من أى أحد أو أى تدخل بين أى جهة فالحرية السياسية مرتبطة بحرية الإرادة ، فالحرية كما يقول شيشرون هى أسمى المعانى وأن هذه الحرية لا تكون واقعية حقيقية إلا إذا كانت متاحة للجميع ويتمتع بها جميع الأفراد المكونة للدولة^(١).

ب- الحرية الاقتصادية :

أو ما يسمى (النظام الليبرالى) ليتمكن كل شخص حقيقى أو معنوى من القيام بنشاطه الاقتصادى أى حسب وسائله وإمكانياته دون أى تحديد لمجال حريته ، والنتيجة الحتمية كما يقرر د. الجابرى - لهذا النوع من الديمقراطية هو اللاديمقراطية- ذلك لأن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية هما حرية حقاً ولكن لن يستطيع التمتع بهما وبما أن التفاوت الهائل بين أفراد الأمة هو الطابع الأساسى للمجتمع الراهن ، فإن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية لا يمكن أن يستفيد منها إلا أولئك الذين يوجدون فى أعلى قمة المجتمع (فوقية المجتمع) أو ما يسمى فى علم الاجتماع السياسى بالصفوة .

(١) د. على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية -

وهكذا تؤدي الديمقراطية السياسية - كما ذكرنا - سواء في الانتخابات أو غيرها من الممارسات السياسية ومن الأنشطة المناظرة ، والديمقراطية الاقتصادية الليبرالية إلى اللاديمقراطية حتى ولو تشدق الغرب بالعولمة أو الجات أو الكويز ، فطبقة الرأسماليين هم وحدهم الذين في أماكنهم استعمال هذه الحرية بحرية . وبالتالي هم وحدهم المتمتعون بحق الحكم في رقاب الشعب والتحكم في موارده ومقدراته.

وهكذا أيضاً بعد أن كان استبداد طبقة معينة على المجتمع يُكتسى طابعاً قسرياً (قانونياً) أصبح اليوم بفضل الديمقراطية استبداداً (إختيارياً) يستمد هذه من الانتخابات التي يتمتع به أفراد الشعب كله. ويربط د. الجابري الانتخابات بالاختيار والاختيار بالحرية ، أى أن الشخص يجب أن يكون حراً لكي يختار ويعرف ما يريد ولماذا يريد ومن يريد وكيف يريد ؟؟

ومن هنا نوضح علاقة الحرية بالإرادة ، وهي علاقة كثير ما شغلت بال الفلاسفة والمفكرين ، وأن الحرية تصبح استعباداً أو إستغلالاً إذا كان هناك تفاوت في القدرة على التمتع بها ، فإن حرية الشعب لاتعنى غير الاستبداد والاستغلال إذا كان أفرادهم يعيشون في أوضاع تتحكم فيها اللامساواة (الفقير×الغنى - الجاهل × المتعلم) .

ومن هنا نرى أن الديمقراطية تتحل في الأخير إلى المساواة ، ولعل هذا هو المفهوم . نبي للكلمة في أيامنا هذه وفي بلادنا العربية الإسلامية أى ما اصطلح على تسميته الديمقراطية الاجتماعية^(١).



فى الحقيقة ونحن نتحدث عن حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق لا يمكن للباحث فى الأيديولوجيا العربية المعاصرة وشكوكها حول الديمقراطية - إلا

(١) المرجع السابق : ص ١٧ ، ١٨ ..

(٢) الشورى من شرى --- مرجعية لغوية.

(٣) د. الجابرى : مرجع سابق - ص ٤٢.

أن يلاحظ أن الخطاب السياسى العربى الحديث والمعاصر كان فى جملته ضدّاً على الديمقراطية ولقيامها فى بلد من البلدان.

وفى عبارة واحدة هما إرادة الديمقراطية وهى تتوقف على الوعى بضرورتها ومدى تأصيلها فى الفكر والثقافة والمرجعية الحضارية بصورة عامة.

والإنسان العربى المعاصر لم يحقق بعد - على صعيد الوعى - القطيعة الضرورية مع فكر ما قبل الحداثة السياسية وحقوق الإنسان والواقع أن الباحث المنصف فى هذا المجال لا يملك إلا أن يلاحظ أن الخطاب السياسى العربى الحديث والمعاصر كان فى جملته ضدّاً على الديمقراطية ، أما بصورة صريحة وإما بشكل ضمنى ، وإذا كان التيار السلفى النهوضى لم يُعاد الديمقراطية بصورة مطلقة ، فقد فضل ترجمتها إلى فكرة الشورى (عودة إلى عصر الخليفة الثانى عمر بن الخطاب) وهو يعلم أن الشورى فى الفقه السياسى الإسلامى تعتبر غير ملزمة وأنها من اختصاص أهل الحل والعقد أمام رؤساء القوم وأكابرهم ، ومع أن رجال السلفية النهضوية لم يتقيدوا صراحة بهذا المفهوم الفقهى للشورى فهم لم يتمكنوا مع ذلك من التعبير عنها بمضمون إيجابى معاصر .. وهكذا.

فالشيخ الإمام محمد عبده المفكر المستنير ورائد التجديد فى القرن التاسع عشر وصاحب الرؤية العصرية للفكر السياسى فى العصر الحديث ورائد إصلاح الأزهر الشريف - على سبيل المثال يكتفى بالقول إن الشورى تعنى غياب ما يسميه بالاستبداد المطلق أى تصرف الواحد فى الكل على وجه

الإطلاق فى الإرادة إن شاء وافق الشرع والقانون والحق وإن شاء خالفها فضاعت الحقوق ربت القوانين ، أو ما يسميه بالاستبداد المقيد ويعنى به استقلال الحاكم فى تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون.

فهو فى نظره (أى الشيخ الإمام محمد عبده) لايتعارض مع الشورى وفى جميع الأحوال فالشورى لاتعنى عنده أكثر من مناصحة الأمراء والحكام ألسم يذكر الإمام محمد عبده فى إحدى مقالاته إنما ينهض بالشرق مستبد عادل^(١). ويرى د. الجابرى أنه لا يختلف موقف السلفية المعاصرة والجماعات الإسلامية المتفرعة عنها عن موقف الإمام محمد عبده وغيره من رواد السلفية الحديثة بل أنها تذهب إلى أبعد من ذلك إذ تنظر إلى الديمقراطية بعين الشك والريبة بدعوى أنها لايمكن أن تسفر إلا عن وضع مماثل للوضع القائم (استيلاء واستبداد) الأقلية المقلدة للغرب على الأغلبية الساحقة من الجماهير المسلمة^(٢) ، فأين حقوق الإنسان فى ذلك ، هل نجدها فى المرجعية السلفية أم فى الأصولية الراديكالية أم فى المرجعية الأوروبية ؟

٢ - عالمية حقوق الإنسان فى المرجعية الأوروبية:

إن عبارة إعلان حقوق الإنسان تقترن فى الفكر الأوروبى الحديث والمعاصر بوصف العالمية ، أى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان - كما سيأتى بعد - والمقصود بالعالمية فى هذا السياق هو الشمولية وليس الفردية فالحقوق المعنية هى عالمية بمعنى أنها حقوق للناس كافة وهى حقوق للإنسان

^(١) أنظر رسالة التوحيد للإمام محمد عبده ص ٢٣٩، ونظرية الحق للفيلسوف توماس هوبز - ص ٧

^(٢) د. الجابرى : الديمقراطية وحقوق الإنسان - ص ٩٧-٩٨.

بما هو إنسان دون أى اعتبارات أخرى بالجنس واللون والدين (أى لا تمييز
عنصري ولا تبين لوني ولا إختلاف ديني) ، وقد بنى فلاسفة أوروبا فى القرن
الـ١٨م حقوق الإنسان تلك على حقين اثنين متفرع عنهما جميع الحقوق
الأخرى وهما: حق الحرية وحق المساواة.

فكيف أسس أولئك الفلاسفة عالمية هذين الحقين؟ وماهى المرجعية
التي اعتمدها فى ذلك ؟

إن طرح قضية المرجعية هنا مسألة أساسية ونحن بصدد دراسة حقوق
الإنسان بين النظرية والتطبيق ، وذلك لأنه لى تكون حقوق الإنسان التي
نادى بها فلاسفة أوروبا حقوقاً عالمية بالمعنى الذى شرحناه يجب أن تستند
على مرجعية تقع بالضرورة خارج الثقافة الأوروبية السائدة فى عصرهم لأنها
ثقافة كانت تركز الاستبداد واللامساواة السائدة ، وبالتالي يجب أن تكون
مرجعية مستقلة بنفسها متعالية على الزمان والمكان مرجعية تبرر نفسها
بنفسها وتضع نفسها فوق التاريخ^(١). وماهى هذه المرجعية إذن ؟

من المعلوم فى تاريخ الفكر البشرى أن الدين هو الذى قدم ويقدم عادة
المرجعية التي تعلو على جميع المرجعيات إن رد أمر ما من الأمور إلى الله
تعالى معناه تأسيس هذا الأمر على مرجعية كلية مطلقة لا يؤثر فيها إختلاف
الثقافات والحضارات ، مرجعية تعلو على الزمن والتاريخ والفلسفة والجغرافيا
وبالتالى على الإنسان نفسه أياً كان وأنى كان ، فهل لجأ فلاسفة أوروبا فى

(١) المرجع السابق : ص ١٤٥-١٤٦.

القرن الـ١٨م إلى الدين فى محاولتهم تأسيس عالمية حقوق الإنسان التى نادوا بها والتى رسمها إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٧٦م من جهة ، وبيان الجمعية الوطنية الفرنسية فى ٢٦/٨/١٧٨٩م من جهة أخرى ، وهى كما نعلم تواريخ ثورات لتلك البلاد المتقدمة واستقلالها ورغم أن نص إعلان الاستقلال الأمريكى قد وظف فى تقريره لحقوق الإنسان مفاهيم دينية صريحة مثل الخالق والحاكم الأعلى للكون والعناية الإلهية الذى أصدرته الجمعية الفرنسية قد أشار فى ديباجته إلى رعاية الكائن الأسمى أى الله.

إنه بالرغم من هذا وذلك فإن الدين لم يكن بصورة من الصور المرجعية التى تؤسس حقوق الإنسان تلك ، بل إن هذه الحقوق قد تودى بها أصلاً - من طرف الفلاسفة - ضدّاً على جميع السلطات التى كانت تتحكم فى الإنسان الأوروبى فى ذلك الوقت - وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنيسة^(١).

بل لقد عمدوا فى بناء مرجعية عقلية مستقلة يتجاوز بها سلطة الكنيسة وتعلوا عليها مرجعية تتألف من ثلاث فرضيات رئيسية هى:

١- القول بالتطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل (توماس هوبز وروسو وديكارت).

(١) المرجع السابق : ص ١٤٧.

٢- وإفترض ما أسموه بحالة الطبيعة ثم فكرة العقد الاجتماعى (فلاسفة فرنسا).

٣- إنفراد نظام العقل وحده (ديكارت فى الفكر الفرنسى وابن رشد فى الفكر الإسلامى).

لقد افترض فلاسفة الفكر السياسى الحديث فى أوربا القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين وجود حالة الطبيعة للإنسان ، ويرى توماس هوبز أن قانون الطبيعة ليس قانوناً على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا ، أما القانون الحقيقى فهو كلمة يصنعها الحاكم تتيح له الحق فى أن يأمر الجميع^(١).

وذلك الحق الممنوح إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعى فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذى لا يخضع هو لهذا القانون ، أما القانون الإلهى Divine Law فهو ذلك الذى يصدر عن إرادة الله ، بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعى Law of Nature صادراً عن الله^(٢).

وإذا كان جميع فلاسفة الفكر السياسى الحديث فى أوربا قد وظفوا بصورة أو بأخرى فرضية حالة الطبيعة هذه فإن الفيلسوف الإنجليزى جون لوك J.Lok (١٦٣-١٧٠٤م) هو الذى عمل أكثر من غيره على بناء هذه

(١) T.Hobbes : Political Philosophies, P.221

أنظر توماس هوبز

(٢) د. على عبد المعطى : الفكر السياسى الغربى - ص ٢٣٩.

الفرضية بالصورة التي تجعلها قابلة لأن تكون مرجعية تؤسس عالمية حقوق الإنسان مستنداً إلى حق الإنسان في الحرية والمساواة لأنها من عمل الطبيعة.

وجاء جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) في فرنسا بفرضية العقد الإجتماعي التي تفسر كيفية الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة^(١).

تلك هي عالمية حقوق الإنسان في أوروبا (إنجلترا وفرنسا) فماذا عن الإسلام ؟ والمرجعية الإسلامية؟

٣- عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية:

لقد عمل الإسلام منذ البداية على تأسيس دعوته بما في ذلك ما يتصل بما نعبر عنه اليوم بـ (حقوق الإنسان) على أسس نظرية تكاد تتطابق مع الأسس نفسها التي تحدثنا عنها من قبل وإن إبراز التطابق بين الكيفية التي (تعالى) بها الإسلام بحقوق الإنسان وبين الطريقة التي سلكها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث هو ما نعتقد - وعلى حد قول د. الجابري - عملية تبررها وظيفتها الإجرائية في تأصيل الوعي بحقوق الإنسان في فكرنا المعاصر لننظر إذا في الكيفية التي يمكن بها توظيف المطابقة المذكورة في هذا الأمر.

وفى الإسلام دعوة إلى إعتداد العقل وترك التقليد والاهتداء بالآيات القرآنية الكونية في نظام الطبيعة ، وهي في الخطاب القرآني تقترن بالدعوة إلى الرجوع إلى الفطرة في الإسلام دين الفطرة ، ومن أمثلة الآيات القرآنية نجد قول الله تعالى : " إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

(١) د. الجابري : الديمقراطية وحقوق الإنسان - ص ١٥٠.

وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^(١).

وهناك اعتراضات وتساؤلات حول فلسفة حقوق الإنسان والدين وعلى ما سبق لعل أهمها اعتراضان اثنان:

إحدهما: يطعن في مصداقية المقارنة والمقاربة بين الإطار النظري لحقوق الإنسان في الفكر الأوربي الحديث وهو إطار (علماني) ، وبين حقوق الإنسان في الإسلامى ويحكمها الإطار الدينى من خلال آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة.

ثانيهما: فقد يطعن في عالمية حق الحرية وحق المساواة في الإسلام بإثارة خصوصية أحكام فقهية إسلامية معينة من أمثلة ذلك : حكم المرتد (أى القتل) الذى ينال من حرية التدين والاعتقاد وأحكام الميراث والشهادة والزواج والطلاق والتعدد وخلافه.

وهنا نجد د. الجابرى يتوقف أمام الاعتراضان اللذان يبدوان وجيهين لدرجة الإحراج !! غير أن الواجهة العقلية ، أعنى معقولية الشئ هى دوماً مسألة نسبية ، فليست هناك معقولية واحدة للشئ ثابتة لا تتغير بل من الممكن

(١) سورة البقرة : آية ١٦٤ ، أنظر أيضاً : آيات ٧١-٧٤ من سورة الشعراء ، وسورة الروم : آية ٣٠ وسورة آل عمران : آية ٦٧.

دوما بناء معقولات مختلفة ، وهذا هو سبب اختلاف المذاهب الفلسفية والدين والسياسة وتباين النـ بات في العلم حول موضوع واحد^(١).

والثورة العلمية المعاصرة إنما قامت بنوع من تعدد المعقولات منذ أواخر القرن الماضي ، مثال ذلك النظريات الهندسية والنظريات الفيزيائية (نظرية إقليدس وأينشتاين) حول فكرتي الزمان والمكان وخلافه من النظريات الفيزيائية التي تتبنى معقولات أخرى في موضوع الزمان والمكان وعلاقة الواحد منهما بالآخر ، فقامت نظرية النسبية لتشييد معقولة جديدة ضداً على تلك التي كانت سائدة من قبل حول الزمان والمكان ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى الموجية " للظاهرة نفسها " ، ثم قامت بجانبها معقولة جديدة تجمع بين التصور الجزئي والتصور الكلي ضمن معقولة واحدة وهكذا...

وإذن فوجاهة الاعتراض على رأى من الآراء لا تعنى بالضرورة فساد هذا الرأى ومخالفته الحقيقة ، بل قد تعنى فقط وجود أكثر من إمكانية واحدة لتشييد معقولة الموضوع المختلف فيه ، وهذا لا يطعن فى " الحقيقة " فالإنسان لا يصل ولا يمكن أن يصل إلى ما يشكل " الحقيقة النهائية " للشئ دفعة واحدة ومرة واحدة . إن " الحقيقة " يبينها الإنسان بتراكم ما يخالفه من صواب وما يكتشفه من أخطاء ، وإذا كان الصواب فى العلوم تبنيه التجربة فإن الصواب فى الحقوق والتشريع هو ما يحقق أكبر قدر من المصلحة العامة أكبر قدر من الخير للفرد والمجموع.

(١) المرجع السابق : ص ١٦٤.

من هذه الزاوية وعلى هذا الأساس سنناقش الاعتراضين السابقين
مخصصين مايلى للأول منهما:

إن القول بأن " حقوق الإنسان " فى الفكر الأوروبى الحديث تصدر
عن " العلمانية " بينما تصدر حقوق الإنسان فى الإسلام عن " الدين " قول
يحتاج إلى فحص ، وأول ما يجب فحصه هو مصطلح " العلمانية " نفسه ذلك
أن فلاسفة أوروبا الذين حملوا مشعل " التنوير " والذين عملوا على
تأسيس " حقوق الإنسان " فى الفكر الحديث ، لم يقفوا ضد الدين كدين ، إنما
وقفوا ضد نوع الممارسة الدينية التى كانت تقوم بها الكنيسة ، يقول " ديدرو "
وهو من أبرز زعماء حركة " التنوير " : " إذا أقر رجل بوجود الله وحقيقة
الخير والشر الأخلاقيين وخلود النفس والثواب والعقاب فى العالم الثانى فإنه
ضرورة للاحتفاظ بالأفكار التقليدية (أى الكنسية) ؟ ولنفترض أن هذا الرجل
قد تعلم جميع الأسرار الكنائسية فى القربان المقدس والثالوث واتحاد الاقانيم
والقدر والتجسد وجميع الأمور الأخرى ، فهل تساعد هذه الاعتقادات على أن
يصبح مواطناً أفضل ؟

صحيح أنهم بنوا نظرياتهم على فرضية تطابق ما هو عقلى مع ما هو
طبيعى ، غير أن " الطبيعى " فى خطابهم التنويرى لم يكن بديلاً من " الإلهى "
بل لقد وحدوا بينهما ، أما ما يسمى بـ " الدين الطبيعى " أو بـ " ديانة العقل "
وهما وصفان وصفت بهما أفكار فلاسفة التنوير " فلاسفة حقوق الإنسان فى
القرن الثامن عشر فى أوروبا ، فلم يكن معناه يومئذ إحلال " الطبيعى " محل
" الإلهى " ولا " العقل " محل " الدين " ، بل بالعكس ، فالدين الطبيعى عندهم

هو نفسه الدين الإلهي ، وقد أخذ به الإنسان من دون توسط الكنيسة معتمداً في فهم قضاياها على الله فقط ، وكان هذا " الدين الطبيعي " عندهم يقوم على ثلاثة مبادئ هي نفسها التي يقوم عليها الدين السماوي وهي : " هناك إله تام القدرة وهو يطلب من الإنسان حياة فاضلة بأن يطيع إرادته الإلهية ، وهناك حياة أخرى يكافأ فيها الأبرار ويعاقب فيها الأشرار ، فإذا استعمل الإنسان ملكته في استنتاج النتائج من المقدمات المعطاة استطاع أن يرى فوائد الحياة الفاضلة ونظم حياته على أساس عقلى لدرك الثواب في الآخرة.

وهكذا نجد " جون لوك " مثلاً وهو الذى أسس حقوق الإنسان على فكرة " حالة الطبيعة " يحاول من جهة أخرى إثبات " معقولية المسيحية " الشئ الذى يعنى الاستغناء عن الكنيسة وطقوسها . لقد بحث فى " العهد الجديد " الإنجيل - " فلم يجد فيه سوى شرطين للخلاص : الاعتقاد فى أن يسوع هو المنقذ ، والاعتقاد فى الحياة الفاضلة " . ومع أن آراء هؤلاء المفكرين التتويريين وصفت بـ " الدين العقلى " فإنهم لم يكنوا جميعاً يقولون بالاستغناء عن " الوحي " ، فقد ميزوا بين مجال العقل ومجال الوحي ، من ذلك مثلاً أن " جون لوك " نفسه يميز بين ثلاثة أمور :

١- الأمور التى توافق العقل.

٢- الأمور التى تناقضه .

٣- الأمور التى تعلو عليه.

الصنفان الأول والثانى من اختصاص العقل ، أما الصنف الثالث فهو من اختصاص الوحي ، وهكذا يقول : " فإن القول بوجود إله واحد قول يتفق مع العقل ، والقول بوجود أكثر من إله واحد مناقض للعقل ، والقول ببعث

الأموات يعلو على العقل " . وأما " روسو " صاحب نظرية " العقد الاجتماعي " فهو وإن عاش في " عصر العقل " فإن مؤرخي الفكر الأوروبي الحديث يضعونه خارج ذلك العصر بإعتبار أنه لم يكن عقلياً كما كان فلاسفة " التنوير " بل كان وجدانياً رومانظيقياً ، وإذا كان قد انتقد الممارسة الكنائسية للدين فهو لم يكن ضد الدين ذاته ، بل لقد أصر على ضرورته على " أن يكون قاصراً على العقائد الضرورية للحياة " ، مثل الاعتقاد بوجود الله وبالعناية الربانية وبالثواب والعقاب في الحياة الأخرى ، دونما حاجة إلى طقوس الكنيسة ، ولذلك نجده ينص في كتابة " إميل " - وهو كتاب في التربية - على وجوب أن يتعلم الطفل عندما يبلغ الخامسة عشر من عمره أن له نفساً وأن الله موجود ، وأن يعتنق في سن لاحقة عقائد الدين التي يقرها الوحي ويلقنها له قسيس ، ولكن دون الخضوع للكنيسة وطقوسها .

نخلص مما تقدم إلى أن " علمانية " حقوق الإنسان في الفكر الأوروبي الحديث لم تكن تعنى لدى فلاسفة هذا الفكر الاستغناء عن الدين كدين ، بل فقط التحرر من سلطة الكنيسة وطقوسها ، لقد بنوا " معقولية " حقوق الإنسان بإعتماد العقل وحده فعلاً ، ولكن لا ضداً على الدين ، بل ضداً على الفهم الذي تفرضه الكنيسة وما يرافقه من طقوس ، لقد احتفظوا بالدين وأزاحوا تقاليد الكنيسة وسلطتها وأحلوا محلها العقل وسلطته ، فهل يتناقض هذا الموقف في شئ مع الموقف الإسلامي لحقوق الإنسان على العقل والفطرة والميثاق والشورى ، كما بينا ذلك في البحثين السالفين ؟ وإذاً فالاعتراض على الكيفية التي حاولنا بها " تأصيل " حقوق الإنسان في الإسلام بدعوى " علمانية " الأساس النظري لتلك الحقوق ، اعتراض مردود لأنه يحمل مفهوم

" العلمانية " ما لم يكن يحملها في فكر فلاسفة أوروبا الذين شيّدوا الأساس النظري.

يبقى بعد ذلك الاعتراض الذي يثير أحكاماً فقهية معروفة كحكم المرتد وأحكام تخص المرأة في الميراث والزواج والطلاق والشهادة ، التي تبدو في ظاهرها أنها لاتحترم مبدأ الحرية ومبدأ المساواة ، وهذا ما سنفحصه لاحقاً.

٤ - " حق الحرية " شيء و " الردة " شيء آخر :

" .. وهكذا فالوضع القانوني لـ " المرتد " لا يتحدد في الإسلام بمرجعية " الحرية " حرية الاعتقاد بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ " الخيانة للوطن " أو " إشهار الحرب على المجتمع والدولة .. " .

من القضايا التي يثيرها بعضهم للاعتراض على " عالمية " حقوق الإنسان في الإسلام ، وبالتالي الطعن فيها ، ويثيرها آخرون لإثبات " خصوصية " حقوق الإنسان في الإسلام ، وبالتالي تبرير رفض حقوق الإنسان كما يقررها الفكر العالمي المعاصر بدعوى أنها نابعة من ثقافة الغرب مندرجة في تطوره التاريخي ، من هذه القضايا مسائل تنتمي إلى حق الحرية (حكم المرتد - الرق) ومسائل تنتمي إلى حق المساواة (أحكام تخص المرأة في الميراث والشهادة والزواج) وهي مسائل فقهية معروفة.

قبل مناقشة هذين الاعتراضين لأبد من توطئة نعرض فيها لما يؤسس وجهة نظرنا في الموضوعين :

الشرعية الإسلامية كليات وجزئيات ، مبادئ وتطبيقات ، والأصل في الحكم الصادر في الجزئى ، أن يكون تطبيقاً للمبدأ الكلى ، فإذا كان هناك اختلاف فلسفياً وحكمة ، والأسباب التى تبرر الحكم الجزئى وتبين معقوليته هى إما : " أسباب النزول " وهى عموماً الظروف الخاصة التى اقتضت ذلك الحكم ، وإما مقاصد عامة تستوحى الخير العام ، ثلاثة مفاتيح لا بد منها جميعاً لفهم معقولية الأحكام الشرعية فى الإسلام : كليات الشريعة ، الأحكام الجزئية المقاصد وأسباب النزول ، فأنظر فى ضوءها إلى المسائل التى يثيرها الاعتراضان المذكوران : الاعتراض بحكم " المرتد " والاعتراض على أحكام تخص قيمة " المرأة " ولنبدأ بالأول منهما حيث يقرر الإسلام بكامل الوضوح حق الحرية كمبدأ عام ، هذا شئ أكيد ولكننا سنرتكب خطأ منهجياً إذا طلبنا من النصوص الإسلامية أو أية نصوص أخرى قديمة أن تحدثنا عن الحرية باللغة التى نتحدثها اليوم ، فقضايا الحرية وغيرها تختلف من بعض الوجوه على الأقل ، من عصر إلى آخر ، باختلاف درجة التطور واختلاف المشاغل والتطلعات ، وباعتبار ذلك نستطيع أن نؤكد أن الإسلام يقرر مبدأ الحرية فى المجالات كافة والمرجع فى ذلك القرآن والسنة ، وفى القرآن " إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان .. " وفى هذا إشارة إلى أن الإنسان أختار بحرية تحمل " الأمانة " أى (خلافة الله فى الأرض ، العقل ، والمسئولية ..) .

فهى لم تفرض عليه فرضاً ، ولما كان " الزمان " الذى عرض الله فيه هذه " الأمانة " على الإنسان هو " زمان " ما قبل نزول آدم على الأرض

زمن " الأزل " زمن ما قبل التاريخ ، فإن ذلك يعنى أن الحرية جزء جوهري في الإنسان منذ الأزل ، وتأتى تطبيقات هذا المبدأ لتؤكد هذه الحقيقة على مستوى حرية شخص الإنسان وعلى مستوى حرية في الاعتقاد ، فعلى المستوى الأول وفيه تطرح مسألة " الرق " يكفى القول إنه ليس في الإسلام أحكام تكرر الاسترقاق ، هناك أحكام تخص أسرى الحرب وأخرى تجعل تحرير العبد عملاً تعبدياً (أى فك رقبة في الكفارات) ومطلباً اجتماعياً ملحاً (أى فداء الأسرى) .

والرق ظاهرة تاريخية تعاملت معها الديانات السماوية من يهودية ونصرانية ، كما تعاملت معها الفلسفة اليونانية ، ولم يحرم الرق إلا في العصر الحديث ، أما الإتجاه العام في التشريع الإسلامى فهو يميل من دون شك إلى تصفية هذه الظاهرة ، وذلك إنطلاقاً من مبدأ أن الإنسان خلق حراً وهل هناك أقوى في هذا الصدد من قولة عمر بن الخطاب الشهيرة : (متى استعبدتهم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً) ، وهل هناك ما هو أكثر دلالة في هذا الصدد من أن بعض كبار الصحابة كانوا في الأصل عبيداً موالى فأصبحوا بدخولهم الإسلام على درجة سواء مع الذين كانوا من وجهاء قريش قبل إسلامهم؟ هذا عن الحرية ، ففي مقابل العبودية والرق .

أما عن حرية الاعتقاد وعلاقتها بحكم "المرتد " فالمجال يتطلب تفصيلاً في القول ، لنبدأ أولاً بالتذكير بموقف الدعوة المحمدية من حرية الاعتقاد كما تقرر في الآيات التالية يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم : "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " ويقول: " فذكر إنما أنت

مذكر لست عليهم بمسيطر" وواضح أن هذه الآيات تقرر حرية الإنسان في الاعتقاد ، فهو حر في أن يعتنق الإسلام لكنه إذا أعرض فليس من حق الرسول أن يجبره على ذلك.

هنا يمكن أن يعترض معترض بقضية "المرتد" الذي حكمه القتل كما هو معروف في الفقه الإسلامي ، وللبحث في هذه المسألة يجب أن نعي تمام الوعي أننا بصدد قضية جزئية يختلف حكمها عن مقتضيات المبدأ الكلي الذي تقرر به الآيات المذكورة ، وفهم هذا الاختلاف ولإدراك معقوليته يجب الرجوع إلى " أسباب النزول " (بالمعنى العام الذي حددناه) ، ولنبدأ بالنظر في الكيفية التي تعامل بها القرآن مع المرتدين زمن الدعوة في مكة ، لنعود بعد ذلك إلى مرحلة الدولة في المدينة.

نقرأ في القرآن الذي نزل في مكة الآيات التالية ، على سبيل المثال لا الحصر " ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم " وأيضاً قول الله تعالى: " إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمناً قليلاً أولئك لا خلاق لهم في الآخرة " .

وفي جميع هذه الآيات وغيرها نجد أن حكم المرتد كما يتحدد في سياقها هو لعنة الله ، غضب الله ، ونار جهنم .. ، وليس القتل ، وأكثر من ذلك فباب التوبة مفتوح أمامه حيث أن الله سبحانه وتعالى هو التواب الرحيم . هذا في القرآن أما في الفقه فحكم المرتد هو القتل كما هو معروف ويستند الفقهاء في ذلك إلى حديث نبوي شريف يقول : "من بدل دينه فاقتلوه " فكيف نفسر هذا الاختلاف ؟

لنستبعد الشك في صحة الحديث المذكور ، فقتال المرتدين زمن خلافة
أبى بكر الصديق تُعد واقعة تاريخية لاشك فيها ، كما أن قتل المرتد مسألة لا
خلاف فيها بين الفقهاء ، فهي بالتالى مسألة يحكمها الإجماع أيضاً .. لماذا؟.

لأن " المرتد " فى هذه الحالة بعد قيام الدولة الإسلامية لم يكن مجرد
شخص يغير عقيدته فقط ، بل هو شخص خرج عن الإسلام عقيدة ومنهجاً
ومجتمعاً ودولة ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن دولة الإسلام فى المدينة زمن
الرسول الكريم وزمن الخلفاء الراشدين الأربعة كانت تخوض حرباً مستمرة
(مع المشركين العرب ، ثم مع الروم والفرس) أدركنا أن " المرتد " زمن
هذه الدولة هو فى حكم الشخص الذى يخون وطنه ويتواطأ مع العدو زمن
الحرب - بالتعبير المعاصر ، وحروب الردة على عهد أبى بكر كانت ضد
أناس لم يقتصرُوا فقط على " خيانة " دولة الإسلام التى انضموا إليها زمن
الرسول الكريم ، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك ، إذا نظموا أنفسهم للانقضاض
عليها بعد عصيانهم لقوانينها (أى الامتناع عن دفع الزكاة).

فالمرتد بهذا المعنى هو من خرج على الدولة الإسلامية " محارباً " أو
متآمراً أو جاسوساً للعدو .. إلخ.

وإذا فحكم الفقه الإسلامى على " المرتد " بهذا المعنى ليس حكماً ضد
حرية الاعتقاد ، بل ضد خيانة الأمة والوطن والدولة ، فضلاً عن الدين
والتواطؤ مع العدو أو التحول إلى لص أو عدو محارب ، ومن هنا نفهم كيف
يربط الفقهاء بين حكم " المحارب " وهو من يخرج على الدولة والمجتمع
ويشهر السلاح ويقطع الطريق ، وبين " المرتد " ذلك أن " المرتد " فى

الخطاب الفقهي الإسلامي هو صنف من " المحاربين " وحكمه يختلف من فقيه إلى آخر حسب ما يكون المرتد محارباً بالفعل أم لا ، فالمرتد المحارب يقتل باتفاق الفقهاء ، أما قبل أن يحارب ، فقد اختلفوا هل يستتاب أولاً ، أم يقتل من دون استتابة ، كما ميز الفقهاء بين المرتد إذا حارب وهو في دار الإسلام وبين المرتد إذا لحق بدار الحرب (أرض العدو) ، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن فقهاء الإسلام كانوا يفكرون في " المرتد " لا من زاوية أنه شخص يمارس حرية الاعتقاد بل من زاوية أنه شخص خان المجتمع الإسلامي وخرج ضده نوعاً من الخروج.

وما نريد أن نخلص إليه من كل سبق هو أن الوضع القانوني للمرتد لا يتحدد في الإسلام بمرجعية " الحرية " حرية الاعتقاد ، بل يتحدد بمرجعية ما نسميه اليوم بـ " الخيانة للوطن " بإشهار الحرب على المجتمع والدولة وبالمثل فإن الذين يتحدثون اليوم عن " حقوق الإنسان " وفي مقدمتها حرية الاعتقاد لا يدخلون في هذه الحرية : " حرية الخيانة للوطن والمجتمع والدين " ولا " حرية قطع الطريق وسلب الناس ما يملكون " ، ولا حرية التواطؤ مع العدو " ، وإذا فالحرية شيء و " الردة " شيء آخر ، ويبقى مطلوباً من الاجتهاد الفقهي المعاصر النظر في ما إذا كان المسلم الذي يعتنق ديناً آخر اعتناقاً فردياً لا يمس من قريب أو بعيد بالمجتمع الإسلامي ولا بالدولة الإسلامية يدخل في دائرة " المرتد " بالمعنى الفقهي الذي شرحناه ، أم أنه يدخل في زمرة المرتدين الذين تحدث عنهم الآيات التي أوردناها سابقاً والتي تتوعد المرتدين الوعيد الأكبر ، ولكن دون التنصيص صراحة على وجوب قتلهم.

ثالثاً : حقوق المرأة في الإسلام :

١- بين كليات الشريعة .. وأحكامها الجزئية :

.. وبعد ، فـ " عالمية " حقوق الإنسان مقررة في الفكر الإسلامي مثل ما هي مقررة في أي فكر إنساني آخر ، والبحث عنها يجب أن يكون في الكليات والمبادئ العامة ، أما الجزئيات فأحكامها قابلة دوماً للاجتهاد لأنها تطبيقات ، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر ، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر .. " .

قلنا سابقاً إن الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام يجب أن يستحضر ثلاثة مفاتيح ضرورية : ما تقرره كليات الشريعة الإسلامية ، ما تنص عليه أحكامها الجزئية ، وما تضيفه المقاصد وأسباب النزول على هذه الأحكام من المعقولية.

وبخصوص حقوق المرأة يقرر الإسلام مبدئياً وكحكم عام ومطلق المساواة بينها وبين الرجل ، يقول تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا . إن أكرمكم عند الله أتقاكم " .

ويقول تعالى : " فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض " ، ويقول : " ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيراً " ، ويقول " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض " .

وهناك إضافة إلى هذه الآيات ومثيلاتها أحاديث عديدة ترفع من شأن المرأة مثل قول الرسول الكريم " الجنة تحت أقدام الأمهات " وقوله " النساء شقائق الرجال " ومعلوم أن الإسلام كلف المرأة بما كلف به الرجل نفسه من الواجبات الدينية وساوى بينهما في المسئولية ، كما حرم وأد البنات وهي عادة كانت سائدة في الجاهلية.

واضح إذاً أن الاتجاه العام في التشريع الإسلامي هو مساواة المرأة والرجل في الحقوق والواجبات ، أما الأحكام الجزئية التي يبدو أنها تخالف هذا الاتجاه فيجب البحث عن معقوليتها في المقاصد وأسباب النزول فلنستعرضها واحداً بعد الآخر.

أ- مسألة الشهادة :

معلوم أن القرآن الكريم يشترط في الشهادة رجلين على الأقل أو رجلاً وامرأتين ، يقول تعالى " واستشهدوا شاهدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى " وواضح من الآية أن الاعتبار الوحيد الذي راعاه الشرع في طلب امرأتين بدل رجل واحد هو احتمال أن تخطئ المرأة الواحدة أو تنسى والخطأ والنسيان ليسا من طبيعة المرأة وجوهرها ، بل هما يرجعان فقط إلى الوضعية الاجتماعية والتعليمية التي كانت عليها.

يبقى بعد هذا السؤال : كيف سيكون حكم الإسلام في هذه القضية إذا افترضنا تحسن تلك الوضعية وارتفاعها إلى مستوى وضعية الرجل ؟ هل ستطبق القاعدة التي تقول : " إذا زالت الموانع رجعت الأمور إلى أصلها "

والأصل هنا هو المساواة بين الرجل والمرأة كما رأينا ، أم أنه لابد من التقيد بحرفية النص ؟ إن وجهة نظرنا سنقررها فى الفقرة التالية وفى الخاتمة.

ب- مسألة حقوق المرأة فى الإرث والزواج :

ينص القرآن على أن للبنات نصف نصيب الولد من الإرث " يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين " والقرآن لا يبين - كما فعل فى مسألة الشهادة - الاعتبار التى تبرر هذا التمييز وإذاً فلابد من إعمال العقل بالرجوع إلى المقاصد وأسباب النزول.

والواقع أننا إذا رجعنا إلى البيئة التى نزل فيها القرآن فإننا سنجد فيها ما يبرر هذا الحكم ، فالمجتمع العربى فى الجاهلية كان مجتمعاً قَبلياً رعوياً والملكية فيه شائعة على مستوى المراعى خاصة ، والعلاقة بين القبائل الرعوية هى علاقة نزاع حول المراعى ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يكن الزواج مجرد علاقة بين رجل وامرأة ، بل كان مصاهرة أى علاقة بين أهل الزوج وأهل الزوجة ، وبالتالي بين القبائل والمصاهرة بين القبائل العربية كانت تقوم فى الغالب على تفضيل الأبعاد على الأقارب ، وتزويج البنات لشخص من غير قبيلتها كثيراً ما كان يثير مشاكل تتعلق بالإرث فى حالة وفاة أبيها ، ذلك لأنه إذا كان لها أن تأخذ نصيباً مما ترك ماشية كان أو مجرد الحق فى المرعى المشترك فإن هذا النصيب سيؤول إلى قبيلة زوجها على حساب قبيلة أبيها ، مما قد يتسبب فى منازعات وحروب ، ومن أجل تلاقى مثل هذه النزاعات عمدت بعض القبائل فى الجاهلية إلى عدم توريث البنات بالمرءة ، بينما منحتهن قبائل أخرى الثلث أو أقل.

وإذا أضفنا إلى ذلك محدودية المال المتداول في المجتمع القبلي سهل علينا إدراك كيف أن توريث البنت قد يؤدي إلى الإخلال بالتوازن الاقتصادي بين القبائل خصوصاً مع تعدد الزوجات ، وقد كان معمولاً به بكثرة إن تعدد الزوجات في حالة توريث البنت نصيباً كنصيب الرجل يتحول إلى وسيلة للإخلال بالتوازن الاقتصادي في المجتمع القبلي ، إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه ، فيختل التوازن وتقوم منازعات وحروب ، وإذا فحرمان البنت من الإرث كما كانت تفعل بعض القبائل كان تدبيراً تفرضه الوضعية الاجتماعية ، ولاشك أن الإسلام قد راعى معطيات هذه الوضعية ونظر إلى وجه المصلحة - وهو هنا تجنب النزاع وإتقاء الفتنة - فقرر نوعاً من الحل الوسط يناسب المرحلة الجديدة التي دشنها قيام الدولة في المدينة ، فجعل نصيب البنت من الإرث نصف نصيب الولد وجعل نفقة المرأة على الرجل (زوجة كانت أو أماً).

وهكذا فإذا أخذنا بعين الاعتبار معطيات المجتمع زمن نزول التشريع اهتدينا إلى ما يمكن أن يصلح لالتماس التبرير العقلي للمسألة التي نحن بصددنا (نصيب البنت من الأرث) تماماً كما يمكن إلتماس المعقولية لأحكام أخرى مثل قطع يد السارق ، وهو تدبير كان معمولاً به في الجاهلية لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق ، لقد كان العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق وتجعله معروفاً ليحتاط منه المجتمع فلما جاء الإسلام احتفظ بهذا التدبير مراعاة للوضعية ذاتها لأن الدولة كانت في طور التأسيس ، مثلما احتفظ بشعائر وأحكام أخرى كانت جارية من قبل.

والمصلحة والظروف الاجتماعية هي التي تقف وراء مثل هذه الأحكام تماماً مثلما أن المصلحة هي التي وجهت عمر بن الخطاب عندما عدل عن تقسيم أرض سواد العراق بين المجاهدين ، كما ينص على ذلك القرآن ، إلى تدبير فرضته المصلحة وهو تركها لأصحابها وفرض الخراج عليها ، ومعلوم أن هناك من الفقهاء المجتهدين من استخلص من هذه السابقة ، ومن روح التشريع الإسلامي كله قاعدة تنص على أنه إذا تعارضت المصلحة مع النص روعيت المصلحة لأنها هي الأصل في ورود النص ، وقد عرف الفقه الإسلامي اجتهادات اعتمدت هذه القاعدة في الموضوع الذي نحن بصددده موضع نصيب المرأة من الإرث.

من ذلك ما أفتى به بعض فقهاء المغرب في القرن الماضي من أنه إذا استغنت المرأة بزوجها فلا حق لها في ما ترك والدها وكان ذلك دفعاً للمضرة واتقاء للفتنة ، ذلك أن توريث البنت في النواحي الجبلية بالمغرب حيث تعيش القبائل على الرعي في أراضٍ مشاعة كان يتسبب في منازعات وفتن ، مثل تلك التي تحدثنا عنها من قبل بصدد المجتمع العربي في الجاهلية ، هذا بينما عمد فقهاء آخرون في المغرب أيضاً بالعكس من ذلك إلى تمكين الزوجة من نصف ما ترك زوجها لأن العرف السائد في المناطق المعنية يعتبر الزوجة شريكة لزوجها في أعماله وأرباحه ، وقد كانت تعمل كما يعمل ، هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى ما يتصف به الفقه الجعفري - الشيعي الإمامي - نسبة إلى الإمام جعفر الصادق الإمام السادس لدى الشيعة الإثني عشرية وهو أيضاً معتبر لدى أهل السنة - من مرونة كبيرة في ما يتصل بحقوق المرأة .

ج- الطلاق وتعدد الزوجات :

إن إثارة هاتين المسألتين بصد الحديث عن حقوق المرأة في الإسلام أمر لا مبرر له في نظري ، ذلك أن الإسلام لا يوجب الطلاق ولا تعدد الزوجات ولا ينصح بهما ، بل بالعكس لقد كانت هاتان الظاهرتان شائعتين في المجتمع العربي قبل الإسلام فعمل على الحد منهما بوضع شروط لهما تقترب من المنع : لقد اشترط " العدل " في تعدد الزوجات وأضاف : " وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " وفي آية لاحقة " ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " فهذا ميل واضح بالمسألة إلى المنع ، وأما الطلاق فالحديث النبوي الشهير " أبغض الحلال عند الله الطلاق " واضح لا لبس فيه ، وإذا فلا معنى للقول إن الإسلام ينتقص من حقوق المرأة بالطلاق ذلك لأنه لايجز الطلاق ولا تعدد الزوجات كـ " حلال مطلق " بل كـ " حلال " مقيد بشرط يصعب الوفاء به (العدل في تعدد الزوجات) أو كـ " أبغض الحلال عند الله " وهو لا يختلف نوعياً عن الحرام.

وبعد فقد ميز الفقهاء بين العبادات التي لايجوز الاجتهاد فيها لأنها لاتقبل التبرير العقلي مثل الإفطار عن غروب الشمس في رمضان مثلاً فذلك أم تعبدى ، وبين المعاملات وهي موضوع الاجتهاد لأنها مرتبطة بمقاصد الشرع وأسباب النزول وما يعتبره الفقهاء عللاً لها ، أما مسألة ما إذا كان من الجائز ربط الحكم بالمقاصد بدل العلل ، فإن البعض يرى أنه لا شئ يوجب التقيد بصورة دائمة ومطلقة بالقاعدة التي قررها الفقهاء والقائلة إن : " الأحكام تدور مع عللها لا مع الحكمة منها " ذلك لأن هذه القاعدة هي نتيجة اجتهاد لا

غير ، وعلل الأحكام لاتعطيها النصوص ، بل يستتبطها الفقه بعقله معترفاً أن استنباطه مبنى لا على اليقين والقطع بل على الترجيح فقط والظن إن الأقرب إلى الصواب فى نظرنا هو الرجوع بالأحكام الشرعية الجزئية عندما يتغير وجه المصلحة فيها ، إلى كليات الشريعة فـ " الكليات " فى الشريعة كالمحكمات فى العقيدة ، وبما أنه من الواجب رد المتشابه إلى المحكم ، فلماذا لاتعتبر قيام التعارض بين الحكم الصادر فى جزئية وبين المصلحة المستجدة نوعاً من " المتشابه " الذى لابد من رده إلى المحكم وإلى المبادئ والكليات.

وبعد ، فـ " عالمية " حقوق الإنسان مقررّة فى الفكر الإسلامى مثلما هى مقررّة فى أى فكر إنسانى آخر وإثباتها وتأصيلها يجب الرجوع إلى الكليات والمبادئ العامة ، أما الجزئيات فأحكامها تطبيقات ، والتطبيق يختلف من زمن إلى آخر، ومن ظهور وجه للمصلحة إلى ظهور وجه آخر والشريعة الإسلامية هى لمصلحة البشر ، أما الله فهو غنى عن العالمين.

٢ - الإسلام وحقوق الإنسان: (فرائض وضرورات لأمجد حقوق)

وموجبات هذا التمييز للإنسان أن الحق تبارك وتعالى قد أصطفاه من بين جميع خلقه ليكون خليفة عنه فى الأرض يعمرها ويحميها من الفساد مستثمراً ما هياه له الله فيها من المهاد والمعاش حتى يمكن فيها لكلمات الله من الحق والعدل والإصلاح والخير^(١).

(١) د. عبد الصبور مرزوق : مجلة منبر الإسلام - ص ٥:٢.

ولهذا لم يكن تمييز الله للإنسان (آدم) بالشكل أو اللون وإنما كان بالعلم على نحو ما جاء في قوله تعالى : " وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون "(١).

وهذا التمييز للعلم الذي يعتمد عليه الإسلام معياراً للتفاضل بين آدم (الإنسان) وبين الملائكة هو في المنظور الإسلامي المعيار الموضوعي الصحيح لنهضة الشعوب وأساس تقدمها ، كما هو في الوقت ذاته ميزان خيرية الأمة الإسلامية الذي يهيئ لها التمكين في الأرض لكل ما هو حق وعدل ، وإرتقى الإسلام بحقوق الإنسان إلى مرتبة الضروريات التي لا يجوز أن تتخلف أو تتعبد لأنها أساس أهلية الإنسان للاستخلاف عن الله في الأرض وبدونها يفقد الإنسان أهليته ، وإرتقاء الإسلام بحقوق الإنسان إلى مرتبة الضروريات والفروض يمنع الإنسان من التنازل عنها في حقه في الحياة وحقه في الحرية لا يجوز أن يفرط فيهما ، فلا يقدم على الانتحار في الأولى ولا يقبل حالة الإذلال والمهانة في الثانية ، وليبقى الإنسان كذلك قادراً على حماية الحق وردع الباطل وحماية الأرض من الفساد والإفساد والنهوض بالدور القدرى المنوط بإتباع الرسالة الخاتمة في أن يأمرُوا بالمعروف وينهوا عن المنكر ويعلنون انتصارهم بالإيمان بالله.

(١) سورة البقرة : آية : ٣٠ ، وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تحس على العلم وتبجل أصحاب العلم والعلماء .

أ - رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه :

وقد نجحت رسالة الإسلام في بناء وتكوين نوعية خاصة من الرجال الذين كانوا مثلاً عالياً لكبرياء الإنسان وعزته وكرامته مع البساطة والتواضع واللين والرفق أحياناً ، وكانوا مثلاً علياً لأنتصار الحق والدفاع عن المظالم والمستضعفين في الأرض إلى حد الاستشهاد دفاعاً عن حقوقهم فكانوا رجالاً لا يخشون في الحق لومة لائم. كما كانوا مثلاً علياً في التسامح والصفح الجميل والعفو عند المقدرة فشهد لهم التاريخ وازدانت بهم صفحاته ، نتمنى أن نجد رجالاً كهؤلاء في هذا العصر الملى بالنفاق والرياء والسيطرة وحب الرياسة بعيداً عن كل هذه المثاليات التي نادى بها الإسلام وهم دائماً يتشددون بأنهم حاملو راية الإسلام ولكنهم أبعد ما يكون عن ذلك.

ونحن عندما نعود إلى التاريخ الإسلامي نتحدث عن تيارات الفكر السياسي الإسلامي (والذي يرفضه البعض الآن) ، اما بعدم فهم أو بقلّة إيمان لعلنا نعود إلى أبرز واعظم ما كانوا عليه على تمكّنهم وسلطانهم مثلاً علياً في الإعراض عن الدنيا وزخرفتها حتى لينام أميرهم (عمر بن الخطاب) الذي كانت جيوشه قد هزمت الرومان والفرس وجاءت بين يديه كنوز كسرى وقيصر ، ينام أمير المؤمنين عمر على الأرض دون فراش أو وسادة تحت ظل شجرة فيمر به إعرابي كان عابراً بالطريق فيؤخذ دهشاً مما رأى من أمير بين يديه سلطان زمانه وكنوز الدنيا فما غير ذلك من نفسه ولا انسابت إلى خواطره مسحة من غرور أو إستكبار أو حتى خوف من عدو فقال هذا

الاعرابى مخاطباً أمير المؤمنين النائم على الأرض بلا فراش ولا وسادة ولا حراس يحيطون به : حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر .

ولم يكن الخليفة عمر بن الخطاب وحده من هؤلاء الرجال ولكنهم كثير . أبرزهم فى موقف العظماء الخليفة الأول ابو بكر الصديق (رضى الله عنه) الذى صدق الرسول وصادقه وأصبح صديقه وأخذ لقب الصديق وكان يبيع ويشترى فى السوق ويكسب رزقه ورزق عياله بالعمل ، كان يتحدث بتلقائية جميلة مع الناس ، وابو بكر هذا هو نفسه الذى لخص العقد الاجتماعى بينه وبين رعيته (قبل ظهور جان جاك روسو وفلاسفة فرنسا) من المسلمين فى كلمات شديدة الإيجاز عظيمة التعبير تتم عن فلسفة الإسلام فى أصول الحكم والعلاقة بين الحاكم والمحكمين فقال : " يا أيها الناس إني وليت عليكم ولست بخيركم فإن أئتموني على حق فأعينوني ، وإن أئتموني على باطل فقوموني .. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم " .

هذه الكلمات القليلة البليغة حولتها مدنيات زماننا إلى آليات ومؤسسات وأجهزة لاتكاد تحصى ، ومع هذا لم تبلغ ما بلغته الكلمات القليلة التى تحدث بها أبو بكر ، لأن أبا بكر جعل الفصل فى الأمر إذا حدث خلاف بينه وبين الرعية إلى الله ورسوله ، أى إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وهما المرجعان اللذان تجمع الرعية على قبول كل نهى وقضاء . وهى التى تقوم عليها فلسفة الإسلام السياسى .

ب- المساواة حق من حقوق الإنسان :

منذ أكثر من أربعة عشر قرناً ، وقد أرسى الإسلام حقوق الإنسان على نحو لم تعرف له البشرية مثيلاً حتى يومنا هذا ، وما كانت المواثيق الدولية ولا ما تتنادى به منظمات حقوق الإنسان لتصل إلى جزء مما دعى به ديننا الحنيف وما نادت به آيات الذكر الحكيم حين سوت بين الخليقة كلها وحين نادى الحق تبارك وتعالى بالمساواة بين الناس جميعاً وأسقط موازين العصبية العمياء ، كما أسقط موازين الجنس والعنصر والمال والحياة والعرق واللون وغير ذلك ، وخاطب البشرية جمعاء فردّها إلى أب واحد وأم واحدة فى قول الله تعالى : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " (١).

وخاطب الرسول الكريم بنى آدم جميعاً قائلاً لهم : " كلكم لأدم وآدم من تراب ، لأفضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم " .

وظل الرسول الكريم يوجه أمته إلى مبدأ المساواة حتى لا يستعلى أحد على أحد وحتى لا يظلم أحد أحداً ، وحتى فى لحظاته الأخيرة من الحياة وفى مرض موته عندما خرج متكئاً على يد عبد الله بن عباس وعلى بن أبى طالب رضئ الله عنهما - يقول للمسلمين ما معناه : " من كنت جلدت ظهره فهذا ظهرى ، ومن كنت أخذت له مالاً فهذا مالى ، فليأخذ من مالى " . وهكذا

(١) سورة الحجرات : آية : ١٣ .

ضرب الرسول الكريم أروع الأمثلة فى الحفاظ على حق المساواة الذى هو من أهم حقوق الإنسان^(١).

ولقد صان خلفاؤه الراشدون من بعده هذا الحق العظيم فى أزهى فترات الإسلام فجاء أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) فخلص دستور حكمه فى أول لحظة تولى فيها المسئولية بقوله الذى أوردناه سالفاً.

كما دعى من بعده الفاروق عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) إلى هذا المبدأ العظيم ألا وهو المساواة ليس بين المسلمين بعضهم مع بعض ، بل بين المسلمين وغير المسلمين ، وخير مثال لذلك ما كان من الصحابى عمرو بن العاص وإبنه والمصرى الذى إشتكى للخليفة فأخذ له حقه ، وهنا أمثلة كثيرة عن معاملات ومشاكل كانت تعتر بهم وكانوا كخلفاء راشدين يقومون بحلها بشكل يرضى جميع الأطراف دون تعصب ولا عصبية ، ولكن بكل التوازن والتسامح والمساواة ، والأمثلة فى ذلك كثيرة ، والقرآن الكريم حين نادى الناس أن يكونوا متعارفين متآلفين كان يستهدف التعارف والتآلف لا العصبية ولا الخصومات ولا الحروب التى تشنها الدول بعضها ضد بعض حتى هذه اللحظة للأسف الشديد !.

إن الجنس البشرى يجب أن يكون أسرة واحدة وإن حوار الحضارات يجب أن يأخذ مجراه الحقيقى لإقامة جسور الثقة بين الناس على الصعيد الدولى ، ويجب أن تسرى روح المساواة بين جميع الدول والشعوب ، فلا

(١) د. أحمد عمر هاشم : مجلة منبر الإسلام - ص ٤٢٥ ، ٤٢٦ .

تغتر دولة بقوتها أو بمالها أو بمخترعاتها كالولايات المتحدة الأمريكية الآن وتتناسى إنها فى لحظة واحدة يمكن لها أن تصبح فى خبر كان من جراء زلزال أو إعصار أو أى كارثة طبيعية كما يحدث دائماً.

ومن خلال الشعور بالمساواة فى كل شىء يحترم الإنسان أخاه الإنسان وتحترم كل دولة اخواتها وجيرانها ويحيا الإنسان فى أمن وسلام وفى إستقرار ورخاء.

رابعاً: حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية :

١- ميثاق الأمم المتحدة :

وصف أرنولد توينبى ميثاق الأمم المتحدة بالميثاق السخيف نظراً لأنه تضمن حق الفيتو للدول الكبرى الذى يمكن بموجب إجهاض أى قرار لنصرة المظلوم^(١) (وأبرز قضية أجهضت هى القضية الفلسطينية وحتى الآن).

يقول الميثاق الذى صدر عام ١٩٤٥م نحن شعوب الأمم المتحدة وقد آلينا على أنفسنا أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التى من خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزاناً يعجز عنها الوصف (الحرب العالمية الأولى والثانية) ، وأن نؤكد من جديد إيماناً بالحقوق السياسية للإنسان ولكرامة الفرد وقدره ، وبما للرجال والنساء والأمم كبيرها وصغيرها من حقوق متساوية ، وأن نأخذ أنفسنا بالتسامح وأن نعيش معاً فى سلام وحسن

(١) أرنولد توينبى : مختصر تاريخ الحضارة - ج ٢ - ص ١٩٦.

جوار^(١). ونظرة واحدة إلى عالم اليوم ترينا أن هذا الذى سطره الميثاق لم يقدر أن ننفذه على صعيد الواقع ولن يقدر على الإطلاق ، وذلك لغياب الأنظمة المصالحة للنفس الإنسانية ، ولعدم إمتلاك منهجية تفعيل هذه الحقوق ولأن مدار ذلك كله على إصلاح الإنسان وإصلاح اشخاص السلطات الحاكمة وإصلاح المسيطرين على العلاقات الدولية ، ضف إلى ذلك تضارب المصالح والنظرة البراجماتية للأمور بالذات لدى الدول الكبرى ، وخير مثال على ذلك ما يحدث أمام العالم كله من شعوب الدول العربية فى الشرق الأوسط.

ومنهجية الإصلاح هذه لا يملكها غير الإسلام لأن مدارها على العقيدة والأخلاق والعبادة والسلوك ، ولكن ليس العيب فى الإسلام ولكن العيب فى من يطبق مبادئ الإسلام ، إذن نحن يمكن ان نكون أمام ترسانة من القوانين ولكن دون تنفيذ فتفقد القوانين قيمتها ، وبالتالي تفقد الدولة هيبتها أمام المجتمع.

إذا كان الميثاق قد نص على حقوق الإنسان الأساسية ، ونص على حقوق متساوية للأمم كبيرها وصغيرها ، نجد أنه قوضها من أساسها بأربع وسائل خطيرة تشكل معضلات كبرى وهى :

أ- تقويض حقوق الإنسان بواسطة إستخدام الفيتو وهو حق للدول الخمس الدائمة العضوية ويمثل قمة الديكتاتوريات والاستبداد فى عصر الديمقراطية يجعل من إرادة دولة واحدة متحكمة فى إرادة جميع دول العالم .

(١) أنظر نص الميثاق : د. عبد الكريم علوان : الوسيط فى القانون الدولى العام - الكتاب الرابع

ب- تمكين الميثاق للدول المعتدية من الأقليات من أحكام القضاء الدولي ومحكمة العدل الدولية ، وينص الميثاق على أن لايتدخل هذا القضاء الدولي إلا إذا إرتضى الطرفان الظالم والمظلوم بالإحتكام إليه^(١).

ج- إغفال الميثاق لمبدأ العدالة فى أهداف الأمم المتحدة ومبادئها فلن ينص عليه كما لم ينص على بعض المبادئ التى تحقق العدالة حيث أن المادة الأولى من الميثاق لها أهداف أربعة وتسمى مقاصد الأمم المتحدة ليس من بينها العدالة فى العلاقات الدولية بين الدول أو الأمم والشعوب.

وعلى ذلك إذا تقاطع السلم مع العدالة فلا عبرة بالعدالة وإنما العبرة بالسلم والأمن الدولى وذلك بإعادة السلم إلى نصابه ، أما المنهج الإسلامى فهو على العكس من ذلك تماماً فإنه من أجل العدالة يقاتل المعتدى والباغى والظالم ويقتص منهم ويقدم العدالة على السلم عند التقاطع بينهما ولايحترم السلم المبني على الظلم وذلك إنتصاراً لحقوق الإنسان.

د- ضمان الميثاق لبقاء العضلات السابقة وإستمرارها دون تغيير لضمان تكريس هيمنة الدول الكبرى هيمنة كاملة على العالم .وقد أحتاطوا لذلك من أجل إبقاء هذا الوضع المؤسف دون تعديل فجعلوا التعديل خاضعاً

(١) أنظر المادة ٩٢ من ميثاق الأمم المتحدة فى كتاب الوسيط للقانون الدولى للدكتور عبد الكريم علوان - ص ٢٤٠.

للأستخدام لحق الفيتو ضده فلا يتم التعديل حتى ولو أرادت دول العالم كلها مجتمعة ورفضته دولة واحدة لها حق الفيتو^(*).

كل ما تقدم يتعلق بالميثاق ومعضلاته بوصفه قانوناً دولياً له أساسه الفكرى وخصائصه ونتائجته التى تؤثر على المجتمع ، أما الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م كما سنرى فإنه لا يعد قانوناً دولياً له صفة الإلزام.

ونظراً لعدم الإلزام فيه من جهة وإغراقه فى الفردية دون النظر إلى الجماعات والشعوب ، فقد تم تدعيمه بالعهدين الصادرين عام ١٩٦٦م فى صورة معاهدين دوليتين هما (الاتفاقية الدولية بشئون الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، والاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية) كما جاءت فى كتب القوانين وحقوق الإنسان - مفتوحتين للدول للتوقيع عليها واللتين طابقت المادة الأولى فيهما ونصت على مايلى:

أ- لكافة الشعوب الحق فى تقرير المصير ولها فى هذا تقرير كيانها السياسى بحرية ، وكذا تواصل نموها وتقدمها الاقتصادى والاجتماعى والثقافى.

ب- ولجميع الشعوب تحقيقاً لغايتها أن تتصرف بحرية فى ثرواتها ومواردها ولايجوز بحال من الأحوال حرمان شعب ما من وسائله الخاصة .

ومثلما كان الإعلان العالمى حبراً على ورق فى التطبيق الدولى ، فإن النصوص المتقدمة فى العهدين المذكورين صاروا حبراً على ورق أيضاً.

(*) يراجع فى ذلك : ما نصت عليه المادة ١٠٨ من الميثاق .

ولكن هذه المرة على يد الشرعية الدولية متمثلة في الأمم المتحدة راعية القانون الدولي في صورة حصار للشعوب ، يفقدهم كل مقومات حقوق الإنسان الفردية والجماعية ، ولكن الكل تغاضى عن إن الشعوب بدأت تطالب بحقوقها وحرّياتها وترفض الحكم الديكتاتوري الغاشم وتقوم بثورات ضد الظلم والفساد لتحقيق ما تريد ، ومن أبرز الثورات لدينا الآن ثورات ما يطلق عليها الربيع العربي بدأت في تونس ثم مصر ثم اليمن ثم ليبيا (٢٠١٠-٢٠١١م) وسوريا على الطريق بإذن الله تعالى للتحرر من الحكم الفردي الوراثي الذي يفتقد أدنى مبادئ الديمقراطية والعدالة الإجتماعية .

٢- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان:

في العاشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٤٨م أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأذاعته . وبعد هذا الحدث التاريخي دعت الجمعية العامة الدول الأعضاء إلى ترويج نص الإعلان وإلى العمل على نشره وتوزيعه وقراءته ومناقشته ، خصوصاً في المدارس والمعاهد التعليمية بدون أي تمييز بشأن الوضع السياسي للدول أو الأقاليم.

الديباجة :

لما كان الاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية الثابتة هو أساس الحرية والعدل والسلام في العالم .
ولما كان تناسي حقوق الإنسان وإزديادها قد أفضى إلى أعمال همجية آذت الضمير الإنساني .

وكان غاية ما يرنو إليه عامة البشر إنبثاق عالم يتمتع فيه الفرد بحرية القول والعقيدة ويتحرر من الفرع والفاقة (الفقر).

ولما كان من الضروري أن يتولى القانون حماية الإنسان ، لكيلا يضطر الفرد الآخر إلى التمرد على الاستبداد والظلم.

ولما كانت شعوب الأمم المتحدة قد أكدت في الميثاق من جديد إيمانها بحقوق الإنسان الأساسية وبكرامة الفرد وقدره ، وبما للرجال والنساء من حقوق متساوية ، وحزمت أمرها على أن تدفع بالرقى الاجتماعى قدماً وأن ترفع مستوى الحياة فى جو من الحرية أفسح.

ولما كانت الدول الأعضاء قد تعهدت بالتعاون مع الأمم المتحدة على ضمان أطراد مراعاة حقوق الإنسان والحريات الأساسية واحترامها.

ولما كان للإدراك العام لهذه الحقوق والحريات الأهمية الكبرى للوفاء السام بهذا التعهد ، فإن الجمعية العامة تنادى بهذا الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

▼ مواد الإعلان العالمى لحقوق الإنسان:-

وقد تم وضع وصياغة ثلاثون مادة تصون وتحفظ حقوق الإنسان تصب أغلبها فى الحقوق والواجبات ، على أنه المستوى المشترك الذى ينبغى أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة فى المجتمع . واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية وإتخاذ إجراءات مطردة قومية وعالمية

لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة بين الأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطاتها.

مادة ١: يولد جميع الناس أحراراً في الكرامة والحقوق ، وقد وهبوا عقلاً وضميراً وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء.

مادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون تمييز . كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأى السياسى أو أى رأى آخر أو الأصل الوطنى أو الاجتماعى أو الثروة أو الميلاد أو أى وضع آخر ، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء .

وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أى تمييز أساسه الوضع السياسى أو القانونى أو الدولى للبلد أو البقعة التى ينتمى إليها الفرد سواء أكان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً ، أو تحت الوصاية ، أو غير متمتع بالحكم الذاتى ، أو كانت سيادته خاضعة لأى قيد من القيود .

مادة ٣ : لكل فرد الحق فى الحياة والحرية وسلامة شخصه.

مادة ٤ : لايجوز استرقاق أو استبعاد أى شخص ، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

مادة ٥: لايعرض أى إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الإنحطاط بالكرامة.

مادة ٦: لكل إنسان أينما وجد الحق في أن يعترف بشخصيته القانونية .

مادة ٧: كل الناس سواسية أمام القانون ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة منه دون أية تفرقة . كما أن لهم جميعاً الحق في حماية متساوية ضد أى تمييز يخل بهذا الإعلان وضد أى تحريض على تمييز كهذا.

مادة ٨: لكل شخص الحق في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنية لإنصافه من أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسية التي يمنحها إياه القانون .

مادة ٩: لا يجوز القبض على أى إنسان أو حجزه أو نفيه تعسفياً.

مادة ١٠: لكل إنسان الحق على قدم المساواة التامة مع الآخرين ، في أن تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه إليه.

مادة ١١:

١- كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئاً إلى أن تثبت إدانته قانوناً بمحاكمة علنية تؤمن له فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه.

٢- لا يبدان أى شخص من جراء أداء عمل أو الامتناع عن أداء عمل إلا إذا كان ذلك يعتبر جرمًا وفقاً للقانون الوطنى أو الدولى وقت الارتكاب ، كذلك لا يوقع عليه عقوبة أشد من تلك التى كان يجوز توقيعها وقت ارتكاب الجريمة.

مادة ١٢: لا يعرض أحد لتدخل تعسفى فى حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراسلاته أو لحملات على شرفه وسمعته لكل شخص الحق فى حماية القانون من مثل هذا التدخل أو تلك الحملات.

مادة ١٣:

- ١- لكل فرد حرية التنقل واختيار محل إقامته داخل حدود كل دولة .
- ٢- يحق لكل فرد أن يغادر أية بلاد بما فى ذلك بلده كما يحق له العودة إليه.

مادة ١٤:

- ١- لكل فرد الحق فى أن يلجأ إلى بلاد خرى أو يحاول اللجوء إليها هرباً من الاضطهاد.
- ٢- لا ينتفع بهذا الحق من قدم للمحاكمة فى جرائم غير سياسية أو لأعمال تتناقض أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

مادة ١٥ :

- ١- لكل فرد حق التمتع بجنسية ما.
- ٢- لا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً . أو إنكار حقه فى تغييرها

مادة ١٦:

١- للرجل والمرأة متى بلغا سن الزواج حق التزوج وتأسيس أسرة دون قيد بسبب الجنس أو الدين . ولهما حقوق متساوية عن الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله.

٢- لا يبرم عقد الزواج إلا برضا الطرفين الراغبين في الزواج رضاً كاملاً لا إكراه فيه.

٣- الأسرة هي الوحدة الطبيعية الأساسية للمجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.

مادة ١٧:

١- لكل شخص حق التملك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره.

٢- لا يجوز تجريد أحد من ملكه تعسفاً.

مادة ١٨: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة.

مادة ١٩: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير ، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل ، وإستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

مادة ٢٠:

١- لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية.

٢- لا يجوز إرغام أحد على الانضمام إلى جمعية ما.

مادة ٢١:

١- لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده إما مباشرة وإما بواسطة ممثلين يختارون إختياراً حراً.

٢- لكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد.

٣- إن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة ويعبر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت .

مادة ٢٢: لكل شخص بصفته عضواً في المجتمع الحق في الضمانة الاجتماعية وفي أن تحقق بوساطة المجهود القومي والتعاون الدولي وبما يتفق ونظم كل دولة ومواردها: الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربوية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو لشخصيته .

مادة ٢٣:

١- لكل شخص الحق في العمل ، وله حرية اختياره بشروط عادلة مرضية كما أن له حق الحماية من البطالة.

٢- لكل فرد دون أى تمييز الحق فى أجر متساو للعمل.

٣- لكل فرد يقوم بعمل الحق فى أجر عادل مُرضٍ يكفل له ولأسرته عيشة لائقة بكرامة الإنسان تضاف إليه عند اللزوم وسائل أخرى للحماية الاجتماعية.

٤- لكل شخص الحق فى أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته.

مادة ٢٤: لكل شخص الحق فى الراحة ، وفى أوقات الفراغ ، ولأسيما فى تحديد معقول لساعات العمل وفى عطلات دورية بأجر.

مادة ٢٥:

١- كل شخص الحق فى مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته ، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والسكن والعناية الطبية ، وكذلك الخدمات الاجتماعية اللازمة وله الحق فى تأمين معيشته فى حالات البطالة والمرض والعجز والسن والشيخوخة ، وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته.

٢- للأمومة والطفولة الحق فى مساعدة ورعاية خاصتين ، وينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية سواء أكانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعى أم بطريقة غير شرعية.

مادة ٢٦:

١- لكل شخص الحق في التعليم ، ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل بالمجان ، وأن يكون التعليم الأولي إلزامياً ، وينبغي أن يعمل التعليم الفني والمهني ، وأن ييسر القبول للتعليم العالي على قدم المساواة التامة للجميع وعلى أساس الكفاءة .

٢- يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية ، وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية ، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

٣- للآباء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

مادة ٢٧:

١- لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستمتاع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه.

٢- لكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة على إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني.

مادة ٢٨: لكل فرد الحق في التمتع بنظام اجتماعي دولي تتحقق بمقتضاه الحقوق والحريات المنصوص عليها في هذا الإعلان تحقاً تاماً.

مادة ٢٩:

١- على كل فرد واجبات نحو المجتمع الذي يتاح فيه وحده لشخصيته أن تنمو نمواً حراً كاملاً.

٢- يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط ، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

٣- لا يصح بأي حال من الأحوال أن تمارس هذه الحقوق ممارسة متناقض مع أغراض الأمم المتحدة ومبادئها.

مادة ٣٠: ليس في هذا الإعلان نص يجوز تأويله على أنه يخول لدولة أو جماعة أو فرد أي حق في القيام بنشاط أو تأدية عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات الواردة فيه.

ملاحق الكتاب

.. ويتضمن هذا الملحق الموضوعات الآتية :

الملحق رقم ١ : حالة المجتمع المصرى بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١

(من خلال وسائل الإعلام)

الملحق رقم ٢ : مفاهيم ومصطلحات (فلسفية- اجتماعية - سياسية)

أولاً: المفاهيم

ثانياً: المصطلحات

حالة المجتمع المصري بعد ثورة ٢٥ يناير

٢٠١١ (من خلال وسائل الإعلام)

مما لا شك فيه إنه بعد أى ثورة من الثورات يحدث تغير فى المجتمع وتبدل فى السلوك وحالة من عدم الإتران (الفكرى-العاطفى-الوطنى) وأيضاً بعضاً من الانقلابات الأمنية والإنفلات والفوضى ، ضف إلى ذلك وجود أعداء لأى ثورة جديدة خاصة لدى ولاية الأمر الذين كانوا يحكمون وعلى الأخص فى بلاد الشرق الأوسط ، وما حدث فى مصر بعد حكم فردى وسيطرة حزبية لمدة ثلاثين عاماً ظهر ما يطلق عليهم بالفلول لإحهاض الثورة بكل الطرق والسبل حتى لو تطلب ذلك إستخدام العنف والقتل والدمار وهناك كتابات كثيرة ظهرت على عجل إبان الثورة وبعدها خير شاهد على ما أقول ، وحتى كتابة هذه السطور لم تستقر مصر على سياسة واحدة.

وفى محاولة لإلقاء الضوء على حالة المجتمع المصرى بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ بشكل عام وموجز ، وجدت أنه من الضرورى تفعيل دور الحوار المجتمعى بشكل أكثر إيجابية ووعى لمفردات العصر أملاً لما نرجوه لوطن عاش وسيظل كريماً رغم تقلبات الدهر ، فضلاً عن عقول وسواعد أبنائه المخلصين لرفعته حراً قوياً ومنبراً للحريات وللحضارة والعلم كما كان فى سالف الزمان والأيام.

وحسنى يتسنى لى العرض بإيجاز طالعت مقالات وكتابات نشرت عبر الصحف والمجلات ومواقع البحث وشبكات التواصل الإجتماعى (الإنترنت- الفيس بوك - التويتر) وهذه جملة من صفوة ما طالعت :

١- جريدة الشرق الأوسط (الجمعة ٢٩ ربيع الأول ١٤٣٢هـ - ٤ مارس ٢٠١١م- العدد ١١٧٨٤)- مقال للأستاذ / محمد عجمى إبراهيم - بعنوان: دستور شعبى يحكم سلوكيات المصريين بعد ثورة ٢٥ يناير. تشكلت مجموعات هدفها مناهضة القيم السلبية فى المجتمع المصرى منها لا للفساد ومحاربة الفساد ولا للجريمة ولا للغضب ولا للعنف ولا للبلطجية وإستخدام الأسلحة .. إلخ.

وهناك مجموعات أخرى للتوعية بقيم يمكن عن طريقها النهوض بمصر مثل مجموعة هدفنا وطننا ، والشعب يريد أخلاق الميدان ومعاً نغير مصر ، ومعاً نغير مصر بأفكار المصريين ، ولا للتخريب ونعم للتعمير وبناء مجد مصر ، وحملة تغيير سلوكيات الشعب المصرى .

ويحاول الشباب إرساء دستور شعبى وسلوكيات أخلاقية كما يرى د.خليل فاضل (إستشارى الطب النفسى) وإن ذلك إمتداد للسماوات والأخلاقيات التى شوهدت فى ميدان التحرير أو كما يطلق عليها أخلاق الميدان التى شكلت حالة رائعة فلم يكن هناك مضايقات ولا شجار ولا تحرش وإنما كان هناك إحترام وتعاون ورغبة فى العطاء ، ويشير إلى أن الشعب المصرى فخور بنفسه معتر بذاته ولديه شكل من أشكال النرجسية مهما كانت الظروف والمعطيات المحيطة به ، وما حدث فى الحقبة السابقة

يسمى فى علم النفس (جرح نرجسى) فعندما جرحت هذه النرجسية على مدار السنوات السابقة التى تعرض فيها للقهر والضغط والاستغلال انفجر المخزون النرجسى فى العقل الباطن مما أدى إلى ما ظهر مؤخراً وأذهل الجميع على المستويات كلها فما حدث ليس شيئاً عارضاً أو أمراً ظهر فى يوم وليلة ، وإنما هو وليد تراكمات إستمرت لفترات طويلة وإن ما يتداول حالياً من مبادئ يظهر إن هناك حالة من التوحد الفكرى والأهداف والرغبات بين جموع المصريين ، وهذا ما يسمى فى علم الاجتماع بالوعى الجمعى وهو ما ظهر فى ميدان التحرير من خلال شباب الثورة خلال أيام الثورة الثمانية عشر حيث كانت كل الأطياف والاتجاهات والتوجهات على قلب رجل واحد وعلى هدف واحد حتى إن كانت أفكارهم متناقضة ، فرأينا اليمينى واليسارى والليبرالى ، ورأينا المسلم والمسيحى ورأينا الفلاح والعامل ورأينا سيدات منتقبات وفتيات يرتدين أحدث الموضات العالمية ، ورأينا عائلات بسيطة جداً وأسر من الطبقة الراقية جداً ، فالجميع نسى الاختلاف وإنصهر فى بوتقة واحدة على هدف واحد وشعار واحد (عيش - حرية - عدالة اجتماعية).

٢- وكما عبر عن وجهة نظره أ.د . عبد العزيز فى كتابات موقع مصر اوى الالكترونى حينما قال : لما قامت الثورة أقصد ثورة ٢٥ يناير إشتكرت فيها مثل ملايين المصريين الذين يحبون بلدهم من أول يوم حتى يوم تنحى الرئيس السابق (١١ فبراير ٢٠١١) ولقد بكيت كثيراً من شدة الفرح وقلت فى نفسى اليوم ولدت مصر من جديد وسوف أرى تغير سلوك

المصريين فى كل شىء وسوف تحدث نهضة كبرى فى البلد ، ولقد حدث بالفعل تغيير لوقت قصير جداً عقب تنحي المخلوع ، وقام أطفال وشباب بتنظيف الشوارع وتنظيم المرور وإختفت الرشوة لفترة معينة ، وكانت كل الدروس فى المساجد والكنائس تتحدث عن الوقوف معاً ضد هذه السلبيات.

ولكن مع مزور الوقت بدأت تزداد السلبيات مرة أخرى ورأيت القمامة تملأ الشوارع والسير عكس الإتجاه والإهمال فى العمل وطلب الرشوة والبقشيش وأيضاً إزداد أعمال البلطجة ووصلت للذروة من خطف ونهب وسرقة ، ولقد حزنت كثيراً لهذه الأفعال من قبل المصريين وهم من قاموا بالثورة لكى ينهضوا ببلدهم لكى يكونوا فى المقدمة مثل باقى دول العالم ولا أرى عذراً للمصريين وهم يستطيعون بناء مجدهم بأيديهم فقد نجدهم يخطئون ويسكتون على الخطأ ، وقد يقول قائل إن من يفعل ذلك هم فلول النظام البائد ويريدون أن يجهضوا الثورة ، ولو أتفقنا مع القائل أين نحن وقد قمنا بالثورة لما لانقاومهم ولما نسكت عن أخطاءهم فى حقنا وحق ثورتنا ؟ ونحن نرى كل يوم بأعيننا السلبيات ولم نتحداهم ولم نقاومهم فأصبح الخطأ صواباً والصواب خطأ وإختلط الحابل بالنابل.

والحقيقة إن الثورات لاتغير سلوك من قام بها ولكن من قام بها هم من يغيروا من سلوكهم ، وهنا تذكرت قول الله سبحانه وتعالى: " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " ، فمثلاً اليابان لم يكن بها ثورة ولا ماليزيا وأيضاً معظم دول أوروبا إلا فرنسا والمانيا وأمريكا قامت

فيها ثورة واحدة منذ ما يقرب من ٢٠٠ سنة حتى الآن ، وهذه الدول قمة
فى الديمقراطية والمساواة والعدل ، أما مصر فقد قامت بها ٣ ثورات
خلال ٩٠ سنة ، ثورة ١٩١٩ ، ثورة ١٩٥٢ ، ثورة ٢٠١١ ورغم ذلك لم
تتغير سلوكياتنا ، والحكمة هى إن الثورة لاتغير سلوك من قام بها بل من
قام بها هو من يستطيع تغيير سلوك نفسه وسلوك الآخرين لينصلح حالة
المجتمع المصرى.

٣- يقول د. سمير نعيم أحمد فى كتاب تحت عنوان: " ثورة ٢٥ يناير وثقافة
الاستهانة " والكتاب يقع فى مقدمة تمهيدية وثلاثة أبواب ، وفى مقدمة
التحليل السوسيولوجى لثورة ٢٥ يناير يعتبر المؤلف إن يوم ٢٥ يناير
٢٠١١ أروع وأبدع يوم فى تاريخ حياته شخصياً منذ ولد وإعتبر إن
الشعب المصرى فى هذا اليوم صنع تاريخه من جديد ، بل وتاريخ
المنطقة العربية كلها ويعتبر المؤلف إن الشعار الذى رفعته الثورة فى
أيامها الأولى وهو: (عيش - حرية - عدالة إجتماعية) مؤشر لايجب
إغفاله لطبيعة ثورة ٢٥ يناير الإجتماعية ، وبالرغم من الهدف السياسى
الكبير الذى رفعته فالثورة المصرية لم ترفع أى شعار دينى أو طائفى
(على الرغم من ذلك نجد إن من حكم البلاد فيما بعد هم أصحاب الشعار
الدينى الإسلام هو الحل وهم الإخوان المسلمين فى طريقهم إلى أخونة
كل مؤسسات الدولة من وزراء ومحافظين ورؤساء مجالس الشعب
والشورى ورؤساء جامعات وكبار المسئولين حتى القضاة وضباط
الشرطة والجيش والتحكم فى الدستور وإختيار أشخاص بعينها لتؤسس
الجمعية التأسيسية لكتابة الدستور).

كما أشار المؤلف إلى أن الثوار الذين أطاحوا بنظام الرئيس المصري السابق لم ينجحوا في ذلك فقط بل نجحوا أيضاً في أن يجمعوا المواطنين المصريين حول فكرة التآلف والتآزر لمواجهة قوة أجهزة الأمن الباطشة التي لم تتجح في تخويف المصريين وتفريقهم من ميدان التحرير في نفس يوم عيدهم القومي (٢٥ يناير). وهذا الميدان الذي كان مركزاً رئيسياً للثورة بالقاهرة مع مثيلاتها بالاسكندرية والسويس (مسجد القائد إبراهيم - ميدان الأربعين) ، وبالرغم من إستخدام الشرطة المصرية للرصاص الحي في قتل المتظاهرين السلميين الذين رفعوا شعار (سلمية - سلمية) منذ أول يوم بجوار الشعار الذي أصر عليه المتظاهرون المصريون منذ إنطلاق ثورتهم وهو شعار (الشعب يريد إسقاط النظام) وهو الشعار الذي إحتزل الموقف السياسي في هذه اللحظة الفارقة في تاريخ مصر ، ومثل هذا الشعار هو أعلى سقف يمكن أن يصل إليه شعب يتظاهر ضد النظام الحاكم الذي يحكمه ، وفي مقاربة حول عنوان الكتاب يقول المؤلف إنه اختار عنوان: ثورة ٢٥ يناير وثقافة الأستهانة لأن الثورة كانت نتاج تاريخ إستمر عقوداً ظل فيها الرئيس المصري السابق ونظامه الحاكم وحزبه الفاسد وأسرته المتطلعة للتوريث يستهينون بالشعب الذي يحكمه وبرغباته بل وفي كثير من الأحيان كان نظام مبارك يستهين بآلام شعبه وبمعاناته ، ويفترض د. سمير نعيم في كتابه الذي حاول فيه رصد دوافع الثورة المصرية إن نظام الرئيس السابق لم يكن يستهين فقط بآلام المصريين ومعاناتهم ويتجاهل مطالبهم ، بل كان يعتمد أن يحرم شعبه من أن يفرح أو أن يجتمع في مناسبة إجتماعية أو قومية مدلاً على ذلك

بأنه منع إقامة العرض العسكرى الذى كان مناسبة يشعر فيها كل مصرى بالفخر وهو يشاهد قواته المسلحة تعرض أحدث ما فى جعبتها من أسلحة قتال للعدو (لعله أبطل هذه العادة والمناسبة منذ إغتيال رئيسه السابق أنور السادات فى العرض العسكرى ، وقد رأى بنفسه قتل الرئيس أمام عينيه). كما منع النظام ذاته كل المناسبات الوطنية التى كانت تشهد قبل تولى هذا النظام مظاهر للأحتفال الجماعى يجمع المواطنين المصريين مثل أكشاك موسيقى الشرطة التى كانت تعزف مجاناً للمصريين فى الحدائق العامة كما قنن نظام مبارك التجمعات العامة للمواطنين المصريين حتى فى مناسبات الأعياد والأفراح وأعياد الميلاد وجعلها تخضع لموافقة أو رقابة أجهزة الأمن مسبقاً والذى كان يسيطر عليها الوزير المسجون حبيب العادلى وزير الداخلية ، وكان يقنع الرئيس دائماً أن هناك من يريد أن يقتله أو يهدم ما يبنى إذا كان هناك بناء ويجعله يعيش دائماً فى رعب ولقد ساهم هو ورئيس الديوان د. زكريا عزمى المسجون أيضاً فى إنفصاله تماماً عن شعبه خاصة فى العشر سنوات الأخيرة فكان لابد من الثورة.

٤- وبعنوان الإعلام الجديد وثورة ٢٥ يناير كتب الصحفى الأستاذ أيمن حماد مقالة نشرت بالموقع الإلكتروني لمؤسسة دار التحرير للطبع والنشر :لا أحد ينكر الدور الهام والكبير الذى لعبته - ولا تزال - شبكة الأنترنت بمختلف مواقعها وعلى مختلف الأصعدة سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو فكرية ، وقد تجلّى هذا الدور مؤخراً فى الإعداد والحشد والتنفيذ وأخيراً فى إنجاح ثورة ٢٥ يناير التى ستظل علامة فارقة فى تاريخ مصر

على مر العصور ، وإن ما حدث من تغير فى الخريطة السياسية فى مصر وتونس ، وما زال يحدث فى بقية الدول العربية الأخرى لهو ناتج من نواتج الإنفتاح الإعلامى والثقافى على كافة منافذ التكنولوجيا الحديثة وتكنولوجيا المعلومات على وجه التحديد ، والتي تعد شبكة الأنترنت أبرز إنجازاتها بما تحويه من إمكانات معلوماتية هائلة ومواقع للتواصل بين الأفراد بمختلف فئاتهم وشرائحهم العمرية كالفيس بوك وتويتر وماى سبيس وغيرها . ، ويمكن الاستشهاد فى هذا المقام بموقع الفيس بوك الذى يعد المحرك الأساسى لشباب ثورة ٢٥ يناير ، فقد أتاح هذا الموقع لزائريه إنشاء الصفحات الشخصية والتعبير عن الآراء والنقاش حول مختلف القضايا والفعاليات والشأن العام ، وكذا إنشاء الصفحات الخاصة بالهيئات والمؤسسات الرسمية والخاصة على السواء ، كما يقوم بعض الأشخاص بإنشاء مجموعات على الفيس بوك بحيث تضم أفراداً كثيرين يتعدون مئات الآلاف يجمعهم هم واحد وقضية محددة يتبادلون حولها النقاش بغرض دعم قضية معينة والتصدى لها وإتخاذ السبل لمواجهةها كقضية التوريث على سبيل المثال ، وصفحة كلنا خالد سعيد التى أنشأها الناشط وائل غنيم وزملاء له آخرون ، بالإضافة إلى ذلك كان يتم عقد اللقاءات والاجتماعات عبر موعد محدد سلفاً بصفحات الفيس بوك والدعوة إلى الإعتصامات والاحتجاجات والإتفاق على أماكنها وأوقاتها ، وقد عبر عن ذلك أكثر من مرة شباب ثورة ٢٥ يناير .

لقد كان الباحثون فى مجال علوم الإعلام والاتصال يطلقون على ما تبثه هذه المواقع مصطلح (الإعلام البديل) الذى يصنعه الأفراد فى مقابل

الإعلام التقليدي الذي تصنعه وسائل الإعلام الرسمية التابعة للحكومات كما أطلقوا أيضاً مصطلح الديمقراطية الافتراضية على ما تحويه مضامين هذه المواقع ، ونحن إذ نرفض إطلاق مثل هذه المصطلحات نشير إلى أنه ليس إعلاماً بديلاً بل إنه أصبح الآن إعلاماً أساسياً ضرورياً فعلاً وله تأثيره العظيم الذي لا ينكر ، ولولاه ما كانت ثورة المصريين يوم ٢٥ يناير وما تحققت مطالبهم وما إنتصرت إرادتهم .

كما إن مصطلح الديمقراطية الافتراضية ليس مقبولاً لدينا أيضاً لأن من أهم إنجازات الثورة هو إنتصار إرادة الشعب وتنفسه نسيم الحرية وتلك هي الديمقراطية الحقيقية بأعلى صورها التي أدهشت العالم أجمع وكل ذلك بفضل وسائل الإعلام والاتصال والتكنولوجيا الحديثة كالفضائيات وشبكة الأنترنت بمواقعها المتعددة.

وبحسب بعض الدراسات الحديثة فإن استعمالات الأنترنت في الدول التي تصنف بأنها غير ديمقراطية ساعدت في كسر الطوق على عدد من الجماعات السياسية ، مما دفع قسماً منها إلى الاعتقاد بأن التكنولوجيا الحديثة لوسائل الاتصال ومنها الأنترنت أصبحت عدواً للنظم السياسية التي تنتهك حقوق الأفراد ، لأن وسائل الإعلام التقليدية تدعم الحكومات وليست الأفراد ، ولكن الأنترنت أصبح يعطي القوة للأفراد والجماعات.

تأثير المدونات :

وتأسيساً على ما تقدم فإن مدونات الأنترنت تمتلك القدرة على نشر أى تفسير سياسى ، دون الإضطرار للتعامل مع حراس البوابة فى الإعلام التقليدى ، مما جعل التدوين السياسى يؤثر على الحياة السياسية العامة فى

المجتمعات .. كما أضحي عالم التدوين يساعد في بناء أفراد يمتلكون مستويات عالية من الديمقراطية والمشاركة السياسية . وهو ما يشير إليه الكاتب والمفكر الأستاذ السيد ياسين بقوله : لقد أدت أزمة غياب التعددية السياسية وشيوع مناخ القهر والتضييق على الحريات العامة وسد السبل أمام النشاط السياسى الحر إلى بروز المدونات العربية باعتبارها منبراً للمعارضة تمارس فيه حريتها الكاملة فى نقد سياسات الأنظمة العربية . ولعل ما أشارت إليه نتائج دراسة أكاديمية عن " العلاقة بين المدونات الإلكترونية والمشاركة السياسية فى مصر " أعدتها الباحثة فاطمة الزهراء عبد الفتاح وحصلت بها على درجة الماجستير يعد مثلاً على ذلك الدور الذى لعبته المدونات المصرية فى ميدان السياسة فتقول : ارتبط صعود المدونات المصرية عامى ٢٠٠٤ - ٢٠٠٥ والذين شهدوا بتصاعد حملة رفض توريث الحكم فى مصر ، ثم الفعاليات المرتبطة بالانتخابات البرلمانية وأول انتخابات رئاسية تعددية حيث أدى الحراك السياسى الذى شهدته البلاد فى ذلك الوقت إلى إتجاه القوى المعارضة إلى التعبير عن آرائها عبر الإنترنت باعتباره وسيلة سهلة للتعبير عن آرائهم ، وهو ما ساعد على إنتشار المدونات التى حملت آراء المعارضين من مختلف الاتجاهات ، حيث ارتبط ظهورها بحركات المعارضة السياسية مما جعلها ساحة مفتوحة للتعبير عن مختلف التوجهات السياسية .

البث الفضائى الحى:

كما أن القنوات الفضائية بمختلف توجهاتها وفرت عناصر الإتاحة الفورية للأحداث المهمة للناس العاديين فى أنحاء العالم ، ولعل أبرز البدايات

العالمية في ذلك ، كانت حين نقلت شبكة CNN التي تبث رسائلها من أتلانتا الأمريكية وقائع انقلاب موسكو مطلع تسعينيات القرن الماضي ، مباشرة إلى العالم ، وكان الموسكوفيون أنفسهم يراقبون أحداث الانقلاب في منازلهم عبر هذه الشبكة التي كان لتغطيتها المباشرة لأحداث الحرب على العراق ١٩٩١ الدور الكبير في إنتشارها عالمياً.

ومما يتعلق بالقنوات الفضائية العربية يمكن القول إنها لعبت هي الأخرى دوراً كبيراً في تغطية كافة الأحداث والأزمات السياسية والاقتصادية ومتابعة التحولات التي يمر بها العالم بعامة وعالمنا العربي بخاصة ، وقد تجلّى ذلك بوضوح في الفترة الأخيرة في أحداث الاحتجاجات والاعتصامات في مصر وتونس وليبيا واليمن والبحرين والجزائر عبر شبكة مراسلين في معظم العواصم والمدن التي تتم فيها هذه الأحداث وهم مزودون بأحدث أجهزة تكنولوجيا البث الفضائي الحي التي تعتمد في جزء كبير منها على شبكة الإنترنت ، ويمكن الاستشهاد في هذا الصدد بقناتي الجزيرة والعربية الفضائيتين اللتين أمدتا المواطنين بكافة المعلومات ومتابعة الأحداث على مدار الساعة ، سواء عن طريق أجهزة الريسيفر أو عبر البث الحي عبر الإنترنت والموبايل والذي لعب دوراً كبيراً في تصوير أهم الأحداث.

حراك اجتماعي وسياسي:

لقد عملت هذه الوسائل الاتصالية على احداث حالة حراك اجتماعي وسياسي حقيقية على أرض الواقع في وقت سادت روح الإحباط والتشاؤم جموع فئات الشعب المصري جراء انتشار الفساد والتزوير وصعود طبقات

طفيلية لاتعرف إلا لغة النفاق والتزلف والتفنن فى الوصولية والبحث عن أهوائها ومطامعها الشخصية بطرق إلتوائية خبيثة تم فضحها على الملأ بفضل ثورة ٢٥ يناير التى قادها الشباب والمخلصون من أبناء وطننا الغالى ، الذين أطلق عليهم ظلماً بأنهم شباب الفيس بوك لكنهم ليسوا شباب الفيس بوك ، بل أنهم شباب مثقف واع يرنو إلى العيش بحرية وديمقراطية وسيادة القانون لا إلى سيادة الفوضى ، وقد نجحوا بإقتدار وعزيمة لاتلين فى استغلال شبكة الأنترنت ومواقعها استغلالاً ممتازاً لمحاربة القيم الفاسدة التى أخذت تسود مصر ومواجهة المنتفعين والمتسلقين مروجى تلك القيم ، فكانت ثورتهم النبيلة الطاهرة. وأؤكد فى نهاية بحثى على ضرورة تغير ثقافات عدة لدى المجتمع المصرى بداية بثقافة التربية والتنشئة السليمة ، فالتعليم القويم ثم المشاركة بإيجابية فى سوق العمل كل فى ميادنه جاهداً ليرفع من كرامته ويثبت للعالم أن المصرى قادر دائماً على بناء حضارة مزدهرة بثقافة علم مستنير كما كان منذ فجر التاريخ.

الملحق رقم ٢:

مفاهيم ومصطلحات (فلسفية - اجتماعية - سياسية)

أولاً: المفاهيم :

١- مفهوم المذهب الفردى: Doctrine mdividualiste

مفهوم يقوم على فكرة أساسية مؤداها ان الفرد هو محور الحياة الاجتماعية وهدفها ، والإنسان أساس الوجود وغايته ، وهو محور كل القيم

والغاية العليا لكل تنظيم اجتماعي ، والفرد لا يستمد وجوده من المجتمع ، بل المجتمع هو الذي يقوم بفضل الفرد ، لذا فإن الجماعة توجد لخدمته لأنه يولد معه حقوق وثيقة به ومصلحة الفرد هي السبيل لتحقيق مصلحة الجماعة.

يعد المذهب الفردي من أهم المذاهب الفلسفية من حيث القوة والانتشار في المجتمع والهيمنة على النظريات المتعلقة بالغاية من القانون ، ولهذا المذهب جذور قديمة منذ فلاسفة اليونان ، ونجد أساساً له في عدة عوامل دينية وتاريخية واقتصادية واجتماعية .

٢- مفهوم المذهب الاجتماعي Doctrine socialiste

لقد أدى تطور النظام الفردي والرأسمالي إلى التفاوت الملحوظ بين الطبقات وتعرضت الطبقات العمالية للمخاطر وأصبح من الواضح أن الحرية والمساواة كلمات لا معنى لها في ظل الضعف الاقتصادي والاجتماعي .

وظهر المذهب الاجتماعي كرد فعل للظلم الذي تعرضت له الطبقات الضعيفة حيث كان أرباب الأعمال تحت ستار الحرية يفرضون شروطاً قاسية في عقود العمل مع العمال مقابل أجور زهيدة وزادت حوادث العمل دون أن يقابلها تعويض ولا تأمين ، لذا كان رد الفعل الاجتماعي متطرفاً حيث نظر إلى الإنسان ككائن اجتماعي ، ومن ثم يجب النظر بالدرجة الأولى إلى مصلحة المجتمع بأكمله فالعبرة بتحقيق مصلحة الجماعة قبل كل شيء.

٣- مفهوم المجتمع: Society

تناول كثير من العلماء والفلاسفة منذ أقدم العصور (المجتمع) للدراسة والتحليل والنقد ، ولكن ماذا تعنى كلمة مجتمع ؟ نظر الفلاسفة القدامى والمفكرين إلى الكلمة على أنها مرادفة لكلمة إنسانية من الإنسان ، وهذا ما نجده عند أوجست كونت مؤسس علم الاجتماع فى العصر الحديث ، ثم تغيرت النظرة على يد فريق من العلماء رأوا أن كلمة (مجتمع) تعنى مجموعة من الناس تجمع بينهما وحدة ثقافية وتربط بينهما صلات ومصالح دائمة وكذا الروابط النفسية والبيئية ، وتصور دوركايم المجتمع على أنه حقيقة جمعية تستند فى أصولها إلى شروط التفاعل بين الأفراد ، وإذا كانت الثقافة طريقة المجتمع وأسلوبه فى الحياة ، فالمجتمع هو الحياة بذاتها ، والمجتمع حقيقة جوهرية فى حياة الأفراد من غيره لا يستطيع الفرد بذاته أن يستمر فى الحياة. فالمجتمع بالمعنى العام هو إجتمع ينطوى على كل العلاقات التى تنشأ بين الأفراد الذين يعيشون داخل نطاق واحد فى هيئة وحدات أو جماعات^(١).

وتتلخص مقومات المجتمع بالمعنى العام فى أربع نقاط كالآتى:-

- أ- جمع من الأفراد (مجموعة من الناس) .
- ب- إستقرار هذا الجمع فى بيئة معينة (حدود المكان) .
- ج- الأهداف والرغبات والمصالح والمنافع العامة المتبادلة (مصالح مشتركة).

(١) د. إسماعيل على سعد : عولمة الديمقراطية بين المجتمع والسياسة - دار المعرفة الجامعية -

٢٠٠٩ - ص ٥٤ وما بعدها.

د- قواعد وأساليب منظمة لسلوك الأفراد وعلاقاتهم^(١) (سلوك جمعى).

فالمجتمع بالمعنى العام هو إجتماع ينطوى على كل العلاقات التى تنشأ بين الأفراد الذين يعيشون داخل نطاقه وتتنطبق كلمة مجتمع بهذا المعنى على الدولة والأمة مثال قولنا المجتمع المصرى.

٤- علم الاجتماع السياسى: Political Sociology

إن محاولة تعريف موضوع علم الاجتماع السياسى كانت وماتزال موضع جدل كثير ، فالبعض يحاول تعريف موضوع هذا العلم من خلال المحتوى الذى تدور حوله الأبحاث العديدة التى تتعرض فى الوقت الحاضر لدراسة هذا العلم ، وعلى حين يرى علماء السياسة إن علم الاجتماع السياسى ماهو إلا محاولة لدراسة الآثار التى يحدثها ما يدور فى البيئة الإجتماعية على النسق السياسى. التحتى ، ويميل علماء الاجتماع إلى توصيف علم الاجتماع السياسى من خلال التداخل القائم بين النظم السياسية والإجتماعية فى المجتمع. ويعرف بعض علماء الاجتماع هذا العلم على إعتبار أنه فرع من فروع علم الاجتماع الذى يهتم بالأسباب والنتائج الإجتماعية لتوزيع القوة على نحو معين فى نطاق الجماعات أو فيما بينهما ويهتم بالصراعات الإجتماعية والسياسية التى تؤدى إلى التغير لتوزيع القوة .

(١) د. مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه - الكتاب الثانى - مطبعة لجنة البيان العربى -

١٩٥١ - ص ٧٢ ، وما بين القوسين من عندنا.

إن صياغة مصطلح علم الاجتماع السياسى Political Sociology وإستخدامه على هذا النحو لم تظهر إلا فى النصف الثانى من العقد الخامس لهذا القرن ، فالسياسة التى بدأت تفرض نفسها على جوانب الفكر الإنسانى منذ أرسطو تشكل الآن موضوعاً أكاديمياً تتزايد أهميته يوماً بعد يوم .

ثانياً: المصطلحات :

١- إجماع : Consensus

هو إتفاق الخاصة أو العامة على أمر من الأمور واعتبار ذلك دليلاً على صحته ويقصره فقهاء الإسلام على إتفاق المجتهدين من المسلمين فى عصر معين على أمر دينى ، ويعد أصلاً من أصول الشريعة . ويقصد به أيضاً إجماع العلماء وإجماع الأمة وإجماع فلاسفة السياسة ورجال القانون على حكم معين فى قضية معينة ويستخدم فى الانتخابات السياسية التصويت على اختيار شخص بعينه.

٢- استقلال Autonomic

هو فى السياسة استقلال ذاتى وهو وضع الجماعة حيث يكون لها الحق فى أن تنظم شئونها بنفسها فى ظروف وحدود معينة وعكسها التبعية.

٣- اشتراكية Socialisme

هو مصطلح سياسى مذهبى فكرى شاع فى القرن الماضى على لسان سان سيمون ومدرسته الفلسفية فى فرنسا وروبرت أوين فى انجلترا وارىد به أساساً إخضاع الفرد للمجتمع وتحقيق عالم اقتصادى وأخلاقى وقانون جديد

وتطور التفكير الاشتراكي فيما بعد وظهرت له صور شتى مثل الاشتراكية
الدولية والاشتراكية العلمية والاشتراكية بوجه عام نظام اجتماعي وسياسي
يقوم على أساسين هامين هما:

- أ- الملكية العامة لوسائل الإنتاج فتصبح ملكاً للدولة أو لهيئات تعاونية.
- ب- توزيع الثروة كلاً حسب طاقته وعلى حسب عمله وإنتاجه.

وهناك الاشتراكية الماركسية وهي ضمن الاشتراكية وهي الاشتراكية
العلمية التي قال عنها الفيلسوف الألماني كارل ماركس وصديقه إنجلز واطلق
عليها أحدث مراحلها الشيوعية وتتميز من الناحية الاقتصادية بتقرير مبدأ
الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وإلغاء الطبقات والربح الفردي والاستقلال
من الناحية والناحية السياسية الديكتاتورية الطبقية وإلغاء الطبقات والربح
الفردي والاستقلال من الناحية الثقافية بتحرير المرأة واتساع وسائل التعليم
والثقافة عن طريق تخطيط الدولة.

٤- تقنوقراطية Techmocratie

إتجاه يرمى إلى أن توكل شئون الدولة إلى التقنيين ورجال الأعمال
ويذهب إلى أن فرض الرأسمالية المعاصرة إنما ترجع إلى تولى السياسيين
شئون الدولة ، وقد ظهر هذا الإتجاه لأول مرة في الولايات المتحدة الأمريكية
في الثلاثينيات من هذا القرن.

٥- ثيوقراطية Théocratie

نظام من أنظمة الحكم ترجع السلطة السياسية فيه إلى رجال الدين واللاهوت
وهو ما يطلق عليه الدولة الدينية على غرار ما كان في العصور الوسطى.

٦- ثورة Revolution

الثورة نقطة تحول في حياة المجتمع لقلب النظام البال القديم وإحلال نظام تقدمي جديد محله ، وهي بهذا تتميز عن الانقلاب الذي يتلخص في نقل السلطة من يد إلى أخرى ، ويذكر ماركس أن الثورة إحدى وسائل النمو والتطور الاجتماعي وتهدف الثورة الاشتراكية مثلاً عنده إلى التخلص من الرأسمالية والقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، وهناك ثورات سياسية للقضاء على أنظمة فاسدة ومستغلة وديكتاتورية مثل الثورات التي قامت في بعض دول أوروبا وأمريكا وفي بعض الدول العربية مثل تونس (٢٠١٠) ، ومصر (١٩٥٢ ثورة جيش / ٢٠١١م ثورة شعب) واليمن وليبيا وسوريا ٢٠١١م في العصر الحالي والبقية تأتي.

٧- الجمهورية République

قديمًا هي الدولة التي ينتخب رئيسها ولا تأخذ بمبدأ الوراثة أو الملكية. حديثًا دولة يحكمها ممثلون يختارهم الشعب عن طريق الانتخاب العام وينتخب رئيسها أيضاً وهي في النهاية نظام سياسي لدولة ما والجمهورية من الجمهور وهم حشد من الناس والأفراد اجتمعوا على أمر من غير ترتيب سابق.

٨- ديمقراطية Democracie

مصطلح يوناني الأصل نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين وتعني (حكم الشعب) لا لفرد ولا لطائفة معينة ويقوم على ثلاثة أسس (الحرية - المساواة - العدل) ، وهي متكاملة ومتضامنة ، والديمقراطية

فى الحقيقة نظام مثالى بغرض تطبيقه تطبيقاً تاماً وهذه هى الديمقراطية السياسية ، أما الديمقراطية الاجتماعية فهى أسلوب حياة يقوم على المساواة وحرية الرأى والفكر والجميع أمام القانون سواء وينشأ من الديمقراطية العدالة الاجتماعية .

٩- سياسة Politique

السياسة فرع من العلم المدنى يبحث فى أصول الحكم وتنظيم شئون الدولة وأول من عنى واهتم به من فلاسفة اليونان افلاطون فى كتابة الجمهورية وارسطو فى كتابة السياسة ، وعنى به من فلاسفة الإسلام الفارابى فى المدينة الفاضلة واخوان الصفا فى رسائلهم ، ومن المحدثين توماس هوبز فى كتابة التتين ، وجان جاك روسو فى العقد الاجتماعى ويعتبر أرسطو واضع الأساس فى النظريات السياسية الحديثة فى العالم وتحدث عن الحكم ونظامه وبخاصة فى تمييزه بين مختلف صور الحكومة ونظم الحكم.

١٠- شيوعية Commrisme

مذهب إقتصادى اجتماعى يقوم فى أساسه على القضاء على الملكية الفردية وتدخل الدولة الفعال فى حياة الأفراد وإخضاعهم لإشرافها وتوجيههم مادياً وروحياً وتصعد إلى الفيلسوف أفلاطون فى جمهورية وتنتمى إلى ماركس وإنجلز فى التاريخ الحديث والمعاصر ، والشيوعية درجات متفاوتة لعل أغلب الدول التى تنتمى إلى النظام الشيوعى لم يصلوا إلى الدرجة الثالثة منها وذلك بفضل سيطرة الرأسمالية الجديدة.

١١ - يوتوبيا أو طوبيا Utopia

حكمة يونانية الأصل وتدل على ما لا يوجد في مكان ويراد بها كل فكرة أو نظرية لا تتصل بالواقع ولا يمكن تحقيقها ، واستعمل اللفظ الأول مرة في الفلسفة السياسية مع توماس مور (١٥٣٥م) وأطلق على مدينة فاضلة خيالية تشتمل على مجتمع بلغ الذروة في الحكمة والقوة العامة ، ويقوم على النظام الديمقراطي الاشتراكي ولا يخلو اللفظ من زراية لما فيه من بعد عن الواقع وإن كان يبعث الأمل.

وفكرة المدينة الفاضلة قديمة عرفت عند أفلاطون في الجمهورية وعند الغرب مدينة الله لدى القديس أوغسطين وعند الفارابي في آرائه حول المدينة الفاضلة ولها أمثلة في العصر الحديث.

١٢ - قانون Lai / Law

تلتقى الكلمة العربية مع اللفظ اليوناني Canon ويدل أساساً على معيار يقاس عليه أو يعمل به ، ثم أطلق على كل ما يقدر به فكراً أو روحياً وبوجه عام هي قاعدة يعمل بها وسار عليها ومصدرها العرف والعادات والتقاليد وأمور المجتمع أو الشرع وأوامر الله تعالى ، وتسمى الألواح أو طبيعة لأنها لاتعارض الطبيعة بل تعززها ولا بد للقوانين جميعها أن تكون ملزمة سواء أصدرت عن إرادة الشعب أم فرضها الغالب.

وبوجه خاص هي قاعدة ملزمة تعبر عن الطبيعة المثالية الكائنة ما أو لوظيفة ما فهي المعيار الذي ينبغي أن يلتزمه الكائن أو الوظيفة لتحقيق وجودها ووضح ما يكون ذلك فيما يلي:

أ- قوانين العقل وهي المبادئ الأساسية للتفكير المنطقي كمبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع وتسمى في المنطق قوانين الفكر الأساسية أو قوانين الحكم الذاتية.

ب- القانون الأخلاقي وهو منطوق مبدأ السلوك العام الذي يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله على نحو ما قرره في بدأ استقلال الإرادة.

ج- وهناك عدة أنواع في فلسفة القانون منها قانون العلم وقانون الاقتصاد والجهد ، وقانون الارتباط اللامنصل وقانون التعويض .. إلخ.

١٣ - النظام

وضع الأشياء والأفكار على صورة مرئية ولهذا شأنه في نظرية المعرفة وكسبها ، واستخدمه الفيلسوف الفرنسي ديكارت استخداماً منهجياً . أما نظام الطبقة فهي اضطراد الظواهر الطبيعية طبقاً لقوانين معينة.

أما النظام الاجتماعي فهو جملة القوانين التي يخضع له المجتمع.

أما النظام الشمولي: فهو نظام سياسي يذهب إلى أن الدولة وحدها قيمة وأن الأفراد هم واردات ووسائل وفيه يتلاشى الفرد في المجتمع.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر المترجمة (بالعربية والفرنسية):

١- أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة حنا خباز - الكتاب الثانى -
بيروت - ١٩٥٧م.

٢- -----: المحاورات (أوطفيرون - الدفاع - أقريطون - فيدون) نقلها
إلى الإنجليزية بنيامين جويت ونقلها إلى العربية د. زكى
نجيب محمود - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة -
١٩٤٥م.

٣- -----: كتاب القوانين - الكتاب الخامس - ترجمة نخبة من العلماء -
بيروت - ب.ت.

٤- أرسطو طاليس: الأخلاق النيقوماخية - الكتاب الأول - الباب الأول -
ترجمة بارتلمى سانتهيلير نقلها إلى العربية د. أحمد لطفى
السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٢٤م.

٥- -----: السياسة - الكتاب الأول - الباب الأول ، الكتاب الرابع
والكتاب السابع - عدة فقرات - ترجمه من الإغريقية إلى
الفرنسية وصدره بمقدمة فى علم السياسة وعلق على النص
بتعليقات ومتابعة بارتلمى سانتهيلير وترجمه إلى العربية د.
أحمد لطفى السيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة
الثانية - ١٩٧٩م ، أما الطبعة الأولى فكانت بدار الكتب
المصرية - القاهرة - ١٩٤٧م.

٦- -----: الطبعة - جزآن - ترجمة إسحق بن حنين -
تحقق تقديم د. عبد الرحمن بدوي - الهيئة المصرية العامة
للكتاب - القاهرة - ج ١ - ١٩٦٥ م ، ج ٢ - ١٩٨٤ م.

7- Aristote : La Politique – livre 1, traduction, présentation et
commentaires, pierre pellagrín, Editions
Fernand Nathan-1983.

ثانياً: المراجع العربية :

٨- أبا زيد (د. صابر عبده): فكرة الزمان عند إخوان الصفا - مكتبة مدبولي
- القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٩ م.

٩- -----: الإمامية الإثنى عشرية " شخصيات وآراء "
دار الحضارة للطبع والنشر - طنطا - الطبعة
الأولى - ١٩٩٨ م.

١٠- -----: سلسلة دراسات فى الفكر الإسلامى (٢)
دراسات فلسفية فى الحوار والإستشراق - دار
دنيا الوفاء للطباعة والنشر - الإسكندرية -
الطبعة الأولى - ٢٠١١ م.

١١- أبو ريان (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى الثانى - أرسطو
والمدارس المتأخرة - دار المعرفة الجامعية -
الاسكندرية - ١٩٨٤ م.

١٢- أبو نصر الفارابى (المعلم الثانى): كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة -
تحقيق د. ألير نصرى نادر - بيروت -
١٩٥٩م.

١٣- أبو حيان التوحيدى (فيلسوف الأبناء): المقابسات - نشر حسن السندوبى
- القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٢٩م.

١٤- -----: الإمتاع والمؤانسة - تصحيح أحمد
أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف والترجمة
والنشر - القاهرة - ١٩٤٢م.

١٥- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : الشفاء - تحقيق د. جورج شحاته
قنواتى وآخرون - الإدارة العامة للثقافة -
القاهرة - ١٩٥٨م.

١٦- إخوان الصفا وعلان الوفى : رسائل إخوان الصفا - دار صادر
بيروت - ٤ أجزاء - ١٩٥٧م.

١٧- الأنصارى (د. محمد جابر): تحولات الفكر والسياسة فى الشرق الأوسط
(١٩٣٠/١٩٧٠م) - سلسلة عالم المعرفة -
الكويت - العدد ٣٥ - نوفمبر ١٩٨٠م.

١٨- البياتى (د. منير حميد): حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون.

١٩- -----: النظام السياسى الإسلامى - مقارنة بالدولة
القانونية .

٢٠- الجابري (د. محمد عابد): الديمقراطية وحقوق الإنسان - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى - ١٩٩٤م.

٢١- البرلسي (يوحنا الفاخوري): إخوان الصفا - درس تحليلي لفلسفتهم - مطبعة بولس حريصا - لبنان - ١٩٤٧م.

٢٢- الخشاب (د. مصطفى): علم الاجتماع ومدارسه - مطبعة لجنة البيان العربي - الكتاب الثاني - القاهرة - ١٩٥٦م.

٢٣- الدسوقي (د. عمـــــر): إخوان الصفا - دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة - ١٩٧٣م.

٢٤- الفاخوري (حنا ، خليل الجر): تاريخ الفلسفة العربية - بيروت - ١٩٥٧م.

٢٥- العراقي (د. محمد عاطف): مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٨م.

٢٦- النشار (د. علي سامي): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - منشأة المعارف - الاسكندرية - ج ٣ - ١٩٦٥م.

٢٧- إمام (د. إمام عبد الفتاح): الطاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي - سلسلة عالم المعرفة - العدد ١٨٣ - الكويت - مارس ١٩٩٤م.

- ٢٨- بدوى (د. ثروت): النظم السياسية - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٥ م.
- ٢٩- بدوى (د. عبد الرحمن): فلسفة العصور الوسطى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٩ م
- ٣٠- -----: أرسطو - وكالة المطبوعات - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠ م.
- ٣١- -----: أفلاطون - وكالة المطبوعات - دار القلم - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٩٦٦ م.
- ٣٢- جمال الدين (د. سامى): النظم السياسية والقانون الدستورى - منشأة المعارف - الإسكندرية - ٢٠٠٥ م.
- ٣٣- جولد تسيهر (مستشرق ألماني) : العقيدة والشريعة فى الإسلام - ترجمة د. محمد يوسف موسى - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ١٩٥٩ م.
- ٣٤- حسين (د. طه) : ذكرى أبى العلاء المعرى - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٢٥ م.
- ٣٥- حرب (د. أسامة الغزالي) : الأحزاب السياسية فى العالم الثالث - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٢٧ - سبتمبر - ١٩٨٧ م.

- ٣٦- حجاب (د. محمد فريد) : الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا -
تقديم د. عز الدين فوده - الهيئة المصرية
العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٢م.
- ٣٧- خليفه (د. عبد الرحمن) : مقالات سياسية - دار المعرفة الجامعية
- الاسكندرية - ١٩٨٥م.
- ٣٨- ----- : فى الفكر السياسى - دار المعرفة
الجامعية - الاسكندرية - ١٩٨٦م.
- ٣٩- ----- ومنال أبو زيد : الفكر السياسى الغربى - الأسس
والنظريات - دار المعرفة الجامعية -
الاسكندرية - ٢٠٠٤م.
- ٤٠- دى بور (T.J.De Boer) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام - ترجمة د.
محمد عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف
والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية -
١٩٤٨م.
- ٤١- سعد (د. إسماعيل على) : عولمة الديمقراطية بين المجتمع والسياسة
- دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية - ٢٠٠٩م.
- ٤٢- صارىتى (د. غازى) : الوجيز فى حقوق الإنسان وحرياته السياسية .
- ٤٣- عبده (الشيخ الإمام محمد عبده) : رسالة التوحيد - الطبعة الأولى -
القاهرة - ب.ت.

٤٤ - _____ : الإسلام دين العلم والمدنية - دار

قباء للطبع والنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة
الأولى - ١٩٩٨ م.

٤٥ - علوان (د. عبد الكريم) : الوسيط في القانون الدولي العام -
الكتاب الرابع - القاهرة - ب. ب. ت.

٤٦ - عمارة (د. محمد) : الإسلام وحقوق الإنسان - سلسلة
عالم المعرفة - الكويت - العدد ٨٩ - مايو
١٩٨٥ م.

٤٧ - غلاب (د. محمد) : إخوان الصفا - دار الكتاب
العربي للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٤٥ م.

٤٨ - _____ : الفلاسفة الإغريقية - مطبعة
البيت الأبيض - الطبعة الأولى - القاهرة - ج ١
- ١٩٣٨ م.

٤٩ - غالى (د. بطرس ود. محمود عيسى) : المدخل إلى علم السياسة -
مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٦ م.

٥٠ - محمد (د. على عبد المعطى) : الفكر السياسى الغربى - دار
المعرفة الجامعية - الاسكندرية - ١٩٨٠ م.

٥١ - _____ وآخرون : تطور الفكر الغربى - مكتبة الفلاح
- الكويت - ١٩٨٦ م.

٥٢- ----- ود. محمد على محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق - ار

المعرفة الجامعية - الاسكندرية - الطبعة الثالثة

- ٢٠٠٤م.

٥٣- مجاهد (د. حورية): الفكر السياسى من أفلاطون إلى

محمد عبده - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة

- ١٩٨٦م.

٥٤- مرحبا (د. محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة

الإسلامية - منشورات البحر المتوسط

وعوידات بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٦م.

٥٥- مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط - مصر - مادة علم.

٥٦- ----- : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم -

تصدير د. إبراهيم مذكور - الهيئة المصرية

العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٧٩م.

٥٧- مجلة منبر الإسلام : إصدار الأزهر الشريف بالقاهرة -

مقالات الدكتور عبد الصبور شاهين ود. أحمد

عمر هاشم .

٥٨- مطر (د. أميرة حلمي): فى فلسفة السياسة - دار الثقافة

للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٨م.

٥٩- _____ : مقالات سياسية حول القيم

والحضارة - مكتبة مدبولي - القاهرة - ب.ت.

٦٠- _____ : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى

ماركس - دار المعارف - مصر - ١٩٨٦م.

٦١- منتصر (أ. صلاح - الكاتب الصحفي): الصعود والسقوط (من المنصة إلى

المحكمة) - مؤسسة المصري اليوم للطباعة

والنشر - الطبعة الأولى - القاهرة - ٢٠١١م

- كتاب يسجل لنا يوميات ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١

من صحفي وإعلامي كبير.

٦٢- منصور (د. محمد حسين) : نظرية القانون - مطبعة الانتصار -

الاسكندرية - ٢٠٠٢م.

٦٣- نصر (د. محمد عبد المعز) : في النظريات والنظم السياسية - دار

النهضة العربية - بيروت - الطبعة الأولى -

١٩٧٣م.

٦٤- _____ : مقالات في الكتاب التذكاري لألفية

الفارابي (١٩٥٠م) - سلسلة الألف كتاب

بالقاهرة - كتاب هام بخصوص آراء الفارابي

السياسية وحياته ومؤلفاته بقلم أ. سعيد زايد.

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

- 65-Barker (I): Political of Plato and Aristetle, New York.1909.
- 66- De Boer (T.J) : Ikhwan Al Safa Encyclipédie de L'Islam, Tome 2 – Paris.
- 67-Foster (M.B) : Masters of Political thought. Boston, 1941.
- 68-Gilson (E) : The Spirit of Mediaeval- Sheed and Warltd, 1965.
- 69-Macdonalnd (D.B): Development of Muslim thelogy jurisprudence and constitutional theory. London. 1903.
- 70-Marquet (Yves): Imamat, Resurrection et Hierarchie Selon les Ikhwan El-Safa Revue des Islamiques Annee, Paris , 1962.

رابعاً: مصادر البحث في الإنترنت :

<http://www.tahrironlinenet/Pages/NewsDetails.aspx?NewsId=4556>

<http://www.masrawy.com/ketabat/ArticlesDetails.aspx?AID=139120>

<http://www.drfadel.net/constitution.html>.

محتويات الكتاب

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحات
تقديم عام	٩-٥

الفصل الأول

الفلسفة السياسية عند اليونان	١١-١٠
" أصول وجذور "	
١- أنواع الحكومات	١٣-١٢
٢- أصول الفلسفة السياسية عند اليونان	١٨-١٤
٣- الفيلسوف سقراط والفكر السياسي	٢٢-١٩
٤- الفلسفة السياسية عند أفلاطون	٣٦-٢٣
٥- السياسة عند أرسطو	٦٢-٣٧
٦- مساهمات أرسطو في الفكر السياسي الإجتماعي	٦٦-٦٣
٧- آثار الفلسفة اليونانية في المجال السياسي	٦٩-٦٧
٨- الفكر السياسي في العصور الوسطى	٧٤-٧٠

الفصل الثاني

الفلسفة السياسية في المجتمع الإسلامي	٧٦-٧٥
--------------------------------------	-------

(١)

جماعة إخوان الصفا وخلان الوفا

الموضوع	الصفحات
تمهيد ...	٧٧-٧٨
أولاً: طبيعة إخوان الصفا	٧٨-٨٣
ثانياً: عصر إخوان الصفا وخلان الوفا	٨٣-٨٩
ثالثاً: بيئة إخوان الصفا وخلان الوفا	٨٩-٩٤
رابعاً: مصادر فلسفة إخوان الصفا	٩٥-١٠١
خامساً: رسائل إخوان الصفا والبعد السياسي	١٠١-١١٣
سادساً: السياسة عند إخوان الصفا (المفهوم - المعنى)	١١٤-١٢٨
سابعاً: أقسام السياسة عند إخوان الصفا	١٢٩-١٤٠

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية في المجتمع الإسلامي

(٢)

قضايا السياسة لدى الفارابي	١٤١-١٤٢
تمهيد ..	١٤٣
١- حياة الفارابي ومؤلفاته	١٤٤-١٥٠
٢- الفارابي ونظم الحكم في القرن العشرين	١٥١-١٧٢
٣- الفلسفة السياسية عند الفارابي	١٧٣-١٧٦
٤- سلطات الحاكم ووظائفه لدى الفارابي	١٧٧-١٧٩

الموضوع	الصفحات
٥- الدولة الإيجابية عند الفارابى	١٧٩-١٨٢
٦- الاشتراكية عند الفارابى	١٨٣-١٨٤
٧- التماسك الإجتماعى (المحبة - العدل)	١٨٤-١٨٥
الفصل الرابع	
الفلسفة السياسية الحديثة	١٨٦-١٨٧
"كارل ماركس نموذجاً"	
١- حياته	١٨٨-١٨٩
٢- تطور أفكار ماركس	١٨٩-١٩٥
٣- الاشتراكية	١٩٦-١٩٨
٤- المادية التاريخية	١٩٩-٢٠٨
٥- التطور الإجتماعى	٢٠٩-٢١٠
٦- الطبقات والصراع	٢١٠-٢١١
٧- نظرية الدولة	٢١٢-٢١٤
٨- النظرية الإقتصادية الماركسية	٢١٥-٢١٨
٩- الطريق نحو الاشتراكية	٢١٩-٢٢٣
تعقيب ..	٢٢٤-٢٢٧

الفصل الخامس

٢٢٩-٢٢٨	فلسفة القانون والمجتمع
٢٣١-٢٣٠	أولاً: تعريف القانون
٢٣٥-٢٣٢	ثانياً: نشأة القانون ومراحل
٢٣٧-٢٣٦	ثالثاً: الجانب العلمى والجانب الفنى للقانون
٢٣٩-٢٣٨	رابعاً: مراحل النشاط القانونى
٢٤٤-٢٤٠	خامساً: مناهج البحث فى فلسفة القانون
٢٥٥-٢٤٥	سادساً: القانون والعلوم الإجتماعية الأخرى
٢٥٧-٢٥٦	سابعاً: القانون والعلوم الطبيعية

الفصل السادس

٢٥٩-٢٥٨	حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق
٢٦٢-٢٦٠	تقديم عام
٢٧٧-٢٦٣	أولاً: التعريف بحقوق الإنسان وأهميته
	(المصطلح - التعريف - التطور - الإسلام)
	(أوروباً - فكرة الشعب - مفهوم الديمقراطية)

ثانياً: عالمية حقوق الإنسان في المرجعيات الأوروبية والإسلامية
٢٧٨-٢٩٥

(الأيدولوجية العربية المعاصرة - المرجعية الأوروبية -)

(المرجعية الإسلامية - حق الحرية)

ثالثاً: حقوق المرأة في الإسلام

١- بين كليات الشريعة وأحكامها الجزئية ٢٩٦-٣٠١

٢- الإسلام وحقوق الإنسان (فرائض وضرورات) ٣٠٢-٣٠٧

رابعاً: حقوق الإنسان بين القوانين الإسلامية والقوانين الوضعية ٣٠٨-٣٢١

(ميثاق الأمم المتحدة - الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)

٣٢٢-٣٢٣ ملحق الكتاب

الملحق رقم (١): حالة المجتمع المصري بعد ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١

(من خلال وسائل الإعلام) ٣٢٤-٣٣١

١- تأثير المدونات ٣٣٢-٣٣٣

الموضوع	الصفحات
٢- البث الفضائي الحي	٣٣٣-٣٣٤
٣- الحراك الإجتماعي السياسي	٣٣٤-٣٣٥
<u>الملحق رقم (٢): مفاهيم ومصطلحات (فلسفية - إجتماعية-سياسية)</u>	
أولاً: المفاهيم	٣٣٥-٣٣٨
ثانياً: المصطلحات	٣٣٩-٣٤٥
قائمة المصادر والمراجع	٣٤٦
أولاً: المصادر المترجمة للعربية والفرنسية	٣٤٧-٣٤٨
ثانياً: المصادر العربية	٣٤٨-٣٥٥
ثالثاً: المصادر الأجنبية	٣٥٦
رابعاً: شبكة الإنترنت	٣٥٦
فهرس الموضوعات	٣٥٧-٣٦٢



رقم الإيداع : 2013/4662

الترقيم الدولي : 8-78-6413-977-978

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية







المؤلف في سطور:

- أ.د. صابر عبده أبازيد

- حصل على درجة الليسانس في الآداب - قسم الفلسفة - جامعة الاسكندرية دور مايو ١٩٨٢ م. وتمهيدى الماجستير عام ١٩٨٣ م.
- حصل على درجة الماجستير في الآداب من جامعة الاسكندرية تخصص الفلسفة الإسلامية بتاريخ ١٩٨٨/٣/١٠ بتقدير "ممتاز"
- حصل على درجة الدكتوراة في الآداب - تخصص الفلسفة الإسلامية والتصوف بتاريخ ١٩٩٢/١٢/١٧ بتقدير إمتياز مع مرتبة الشرف الأولى.
- التحق بالعمل مدرساً للفلسفة الإسلامية بجامعة أسيوط (من ١٩٩٣-١٩٩٥ م).
- عُيّن أستاذاً مساعداً للفلسفة الإسلامية والعقيدة بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادي اعتباراً من ١٩٩٩ م.
- حصل على درجة الأستاذية في الفلسفة الإسلامية والتصوف (فرق ومذاهب) بتاريخ ٢٠٠٥/٥/٢٦ م.
- أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بقنا من ١٩٩٩-٢٠٠٥ م.
- وكيل الكلية لشئون التعليم والطلاب ورائد عام إتحاد الطلاب لمدة (٧) سنوات متصلة حتى ٢٠٠٦/٩/١٣ م ، ورئيس مجلس إدارة صندوق التكافل الإجتماعي لنفس الفترة .
- عميد كلية الآداب بجامعة جنوب السوادي فرع أسوان اعتباراً من ٢٠٠٦/٩/٢٣ حتى ٢٠٠٩/٨/٣١ م.
- أئندب عميداً للمعهد العالي للدراسات الأدبية بأكاديمية كينج مريوط بالأسكندرية اعتباراً من ٢٠٠٩/٩/١ حتى ٢٠١٢/١١/١٠ م. (بموجب قرارات وزارية).
- صدر له أكثر من (١٥) كتاباً من دار نشر في مصر العالم العربي .
- أشرف وناقش وإشترك في العديد من لجان التحكيم وتقييم الرسائل العلمية (ماجستير ودكتوراة) .
- حصل على جائزة المجلس الأعلى للثقافة (جائزة أبو حيان التوحيدي) ، وميدالية الإمام محمد عبده ، والعديد من شهادات التقدير من جهات مختلفة .
- حصل على درع التفوق من جامعات المنيا وأسيوط ومؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للأبداع الشعري بالكويت ، وكأس التفوق من معهد إعداد القادة بحلوان .
- عضو البعثة العلمية لجامعة السوربون بباريس بفرنسا خلال ٢٠٠٢-٢٠٠٣ م..
- عضو الجمعية المصرية لتاريخ العلوم .
- عضو الجمعية المصرية لأصدقاء مكتبة الأسكندرية
- عضو الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة .
- عضو جمعية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم والسنة النبوية .
- له نشاط ثقافي وإجتماعي بارز في الاسكندرية والقاهرة وقنا وأسوان والأقصر.

Bibliotheca Alexandrina



1212312

الناشر

دار الوفاء للدراسات والبحوث والنشر
٥٩ ش محمود صدقي متفرع من العيسوي سيدي بشر - الإسكندرية
تليفاكس: ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية

ISBN: 977-641-378-8



9 789776 413788